el nuevo testamento y su mensaje

El Evangelio según san Marcos

herder

EL NUEVO TESTAMENTO Y SU MENSAJE

Comentario para la lectura espiritual

Serie dirigida por
WOLFGANG TRILLING

en colaboración con
KARL HERMANN SCHELKLE y HEINZ SCHÜRMANN

2/2

EL EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS

RUDOLF SCHNACKENBURG

EL EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1980

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de la obra de
RUDOLF SCHNACKENBURG, *Das Evangelium nach Markus*, 2/2
dentro de la serie «Geistliche Schriftlesung»
Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971

Tercera edición 1980

ISBN 84-254-0793-1

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 19.024-1980 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

SUMARIO

II. *Jesús en Jerusalén* (10,46-13,37)

1. Obras simbólicas de alcance mesiánico (10,46-11,25)
   a) Curación del ciego de Jericó (10,46-52)
   b) Entrada de Jesús en Jerusalén (11,1-11)
   c) Maldición de una higuera (11,12-14)
   d) Purificación del templo (11,15-19)
   e) Diálogo con los discípulos sobre la higuera seca (11, 20-25[26])
2. Enfrentamiento con los círculos dirigentes (11,27-12,44)
   a) Discusión sobre la autoridad de Jesús (11,27-33)
   b) Parábola de los viñadores homicidas (12,1-12)
   c) La cuestión del tributo al César (12,13-17)
   d) El problema de la resurrección de los muertos (12,18-27)
   e) El mandamiento principal (12,28-34)
   f) Filiación davídica del Mesías (12,35-37*a*)
   g) Hay que guardarse de los escribas (12,37*b*-40)
   h) La ofrenda de la viuda (12,41-44)
3. El gran discurso escatológico (13,1-37)
   a) Vaticinio sobre la destrucción del templo (13,1-2)
   b) Comienzo de las tribulaciones (13,3-13)
   c) La gran tribulación (13,14-23)
   d) La parusía del Hijo del hombre (13,24-27)
   e) Parábola de la higuera (13,28-32)
   f) Exhortación a la vigilancia (13,33-37)

III. *Pasión, muerte y resurrección de Jesús* (14,1-16,8)

1. Conjura a muerte de los enemigos de Jesús (14,1-52)
   a) La conjura de los dirigentes judíos (14,1-2)
   b) Unción en Betania y ofrecimiento del traidor (14,3-11)
   c) Preparación de la cena pascual (14,12-16)
   d) Jesús anuncia la traición (14,17-21)
   e) Institución de la eucaristía (14,22-25)
   f) Predicción de las negaciones de Pedro (14,26-31)
   g) Oración y agonía de Jesús en Getsemaní (14,32-42)
   h) Prendimiento de Jesús y huida de los discípulos (14,43-52)
2. Proceso contra Jesús (14,53-15,15)
   a) Sesión nocturna del sanedrín (14,53-65)
   b) Negaciones de Pedro (14,66-72)
   c) Proceso ante Pilato (15,1-5)
   d) Indulto de Barrabás y condena de Jesús (15,6-15)

TEXTO Y COMENTARIO

PARTE SEGUNDA

LA OBRA REDENTORA DE JESÚS 8,31-16,8

El balance del ministerio público de Jesús era negativo (8,27-30); pero en el plan salvífico de Dios estaba previsto este fracaso externo: Jesús tiene que recorrer el camino de la cruz (8,31) para dar su vida como «rescate *por muchos» (10,45). Sólo así se llega a la redención* del género humano mediante la sangre del único, sangre con la que Dios pactará una nueva alianza con el mundo entero (14,24). Desde aquí se comprende la conducta de Jesús, hasta ahora bastante enigmática en numerosas ocasiones. Su apartamiento de las multitudes que celebraban sus curaciones y hechos portentosos, aunque sin comprenderlos; sus órdenes de silencio a los que había curado, quienes le proclamaban como taumaturgo, y a los demonios que querían descubrir su misterio de una forma desleal; sus reproches a los discípulos torpes... todo ello sucedió con vistas al destino de muerte que le había sido señalado, y que a su vez cambia la suerte de los hombres pecadores, aunque siempre les sea necesaria la conversión a Dios. Jesús penetra ahora en su camino de muerte, y por ello su secreto mesiánico no puede permanecer oculto por más tiempo. Al contrario, desde ahora se irán ilu-

minando cada vez más las tinieblas en que está envuelta su persona [1]. A los tres discípulos de confianza va a desvelar Jesús su esencia divina y oculta (la transfiguración: 9,2-13); el ciego Bartimeo puede reconocerle públicamente como Hijo de David (10,46-52); Jesús entra en Jerusalén como el portador de la paz mesiánica (11,1-11); habla inequívocamente de sí mismo como del Hijo de Dios en la parábola de los viñadores homicidas (12,1-12), y de un modo más claro aún en su enseñanza sobre la filiación davídica del Mesías (12,35-37), y delante del sanedrín termina por proclamarse abiertamente como el Mesías esperado, identificándose con el Hijo del hombre a quien Dios exaltará a su diestra (14,61s). El camino por la cruz a la gloria, que Jesús anuncia a sus discípulos al comienzo de esta segunda parte, que por tres veces pone íntegramente ante sus ojos, se realiza en el curso de la exposición que alcanza su vértice más alto con la confesión del centurión pagano al pie de la cruz (15,39) y con el mensaje de la resurrección que resuena sobre el sepulcro (16,6).

Mas la comunidad oyente no sólo ha de seguir el camino de su Señor, sino que debe también comprender la obligación que sobre ella pesa de tomar parte en él. Ya en el primer anuncio de la pasión se mezcla de forma indisoluble una serie de sentencias que exigen de todo aquel que quiera tener parte en la gloria del ya inminente reino de Dios, el seguimiento con la cruz, la entrega de la vida y la confesión del Hijo del hombre (8,34-9,1). Con

---

1. Véase G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, París 1968, con abundante bibliografía sobre el secreto mesiánico en el segundo Evangelio. Desde otro punto de vista: E. SCHWEIZER, *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus*, en «Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft» 56 (1965), p. 1-8; U. LUZ, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie*, ibid. p. 9-30. También es interesante el reciente trabajo de Q. QUESNELL, *The Mind of Mark*, Roma 1969.

el segundo anuncio de la pasión (9,30-32) enlaza un largo discurso, dirigido a los discípulos que disputan entre sí, pero que también señala a la comunidad unas indicaciones fundamentales para su camino sobre la tierra (9,33-50). Al vaticinio tercero, y más largo, de la pasión de Jesús (10,32-34) sigue una enseñanza a los hijos de Zebedeo, que deben beber el cáliz de la pasión y ser bautizados con el bautismo de muerte antes de participar en la gloria de Cristo, y unas palabras a todos los discípulos, según las cuales la ley fundamental de la comunidad no es el dominio, sino el servicio (10,35-45).

Hay además otros fragmentos en los que la comunidad recibe importantes instrucciones para su vida en este mundo. En una sección más larga, y anterior al tercer anuncio de la pasión, se habla del matrimonio, de los niños y de las posesiones (10,1-31). A primera vista parece como si Jesús resolviera un problema de entonces —la entrega de un acta de repudio— y cual si se tratase de pequeños episodios de sus correrías apostólicas —bendición de los niños, el joven rico—; pero las palabras que Jesús pronuncia en tales circunstancias se hacen transparentes y actuales para la comunidad posterior. Para ella conservan toda su vigencia las palabras de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio, la importancia de los niños, el peligro de las riquezas y la recompensa de la pobreza, al igual que las advertencias contra el afán de poder y dominio. Posteriormente aún se presenta otra ocasión para exponer ciertas cuestiones relativas a la fe y a la vida durante la última estancia de Jesús en Jerusalén. Cuatro perícopas perfectamente dispuestas versan sobre la postura frente al Estado y las autoridades, sobre la doctrina de la resurrección de los muertos, el mandamiento máximo y el problema del Mesías (12,13-37). La conclusión de estas enseñanzas la forma el gran discurso apocalíptico,

que el evangelista actualiza y presenta a la comunidad como advertencia, exhortación y consuelo dentro de sus circunstancias particulares (c. 13).

Sigue inmediatamente después la historia de la pasión, aunque tampoco ésta como simple crónica de unos sucesos, sino como un relato largamente meditado, que no disipa las tinieblas de este último estadio del camino del Hijo de Dios sobre la tierra, pero que a la luz de la Escritura —que había vaticinado muchas de estas cosas— intenta comprender la actitud de Jesús y de los hombres que tomaron parte en aquel acontecimiento. Mas con la muerte en cruz y el sepulcro abierto irrumpe la certeza de la resurrección. Es una paradoja del Evangelio del Hijo de Dios, crucificado y resucitado, quien desde el abandono de la muerte alcanza la proximidad más viva de Dios, que triunfa en medio de la muerte y que redime a los hombres mediante su sangre. En el conocimiento de *su cruz*, escuchando el *mensaje* de su *resurrección*, la comunidad aguarda su venida en gloria.

I. EL MISTERIO DE LA MUERTE DEL HIJO DEL HOMBRE (8,31 - 10,45).

La sección primera está formada por los tres anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,32ss) y culmina con la afirmación de que el Hijo del hombre entrega su vida en rescate «por muchos» (10,45). Después, pasando por Jericó, Jesús se acerca a la ciudad santa de Jerusalén recorriendo así el camino que le lleva a la muerte. Pero en Jerusalén aún se le concede un breve período de ministerio público, un período repleto de diálogos de la mayor importancia, y en los que la comunidad puede aprender mucho para su fe en Cristo y su vida en el mundo. Por lo que este mi-

nisterio jerosolimitano abarca una sección aún más larga (10,46-13,37) y entronca con los últimos capítulos que exponen el acontecimiento de la pasión (14,1-16,8).

Si mediante este triple anuncio de la pasión el evangelista nos descubre su propósito de introducirnos en el misterio de la muerte del Hijo del hombre y de adentrarnos cada vez más en el mismo, no podemos esperar en esta sección un relato históricamente coherente y continuo. Las distintas piezas están ordenadas desde puntos de vista temáticos, y hasta es posible que incluso unidades mayores hubiesen adquirido ya esta forma en la tradición anterior al evangelista. Sería un error buscar el lugar preciso o el momento exacto de la transfiguración sobre el monte; comprendemos lo que este acontecimiento debe significar para cuantos escuchan las palabras sobre la necesidad que el Hijo del hombre tiene de padecer y sobre la necesidad que tienen los discípulos de seguirle con la cruz. No deben sorprendernos las múltiples, y en apariencia inconexas, palabras que Jesús pronunció en la casa de Cafarnaún para instrucción privada de sus discípulos (9,33-50): son palabras del Señor reunidas desde época temprana mediante palabras nexo, que tenían especial importancia para la vida y ordenamiento de la comunidad. Debemos, pues, prestar atención continua al tema que resuena una y otra vez, y subordinar los restantes temas a la idea directriz de que estamos siguiendo al Señor que caminó hasta la muerte y que superó las tinieblas del mundo; nosotros, hombres que tienen que luchar contra la debilidad humana y las tentaciones del propio corazón, como los discípulos que, aquí más que nunca, nos representan a nosotros que hemos escuchado la llamada del Señor.

1. El primer anuncio de la pasión (8,31-9,29).

a) Anuncio de la pasión y oposición de Pedro (8,31-33).

31 *Entonces comenzó a enseñarles que es necesario que el Hijo del hombre padezca mucho, y sea rechazado por los ancianos, por los sumos sacerdotes y por los escribas, y que sería llevado a la muerte, pero que a los tres días resucitaría;* 32 *y con toda claridad les hablaba de estas cosas. Pedro, llevándoselo aparte, se puso a reprenderlo.* 33 *Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, y le dice: «Quítate de mi presencia Satán, porque no piensas a lo divino, sino a lo humano.»*

El anuncio de la pasión de Jesús está estrechamente ligado al reconocimiento de su mesianidad por parte de Pedro. Por lo cual, la profecía de la muerte se encuentra todavía bajo el planteamiento de la cuestión de quién es Jesús. Ni la gente del pueblo, ni el mismo Pedro han comprendido el misterio de Jesús. El portavoz del círculo de los discípulos reconoce ciertamente la incomparable grandeza de Jesús y la proclama con el atributo máximo que tiene a su disposición: el atributo de la mesianidad; pero esta indicación suscita justamente falsas interpretaciones. Para convertirse en una confesión plenamente cristiana es preciso declarar antes el tipo especial de esta mesianidad de Jesús y el camino que Dios le ha trazado. En la instrucción que sigue, y que se dirige particularmente a los discípulos (cf. 9,30), a los doce (10,32), y con ellos a la comunidad, la elección de otro título señala ya por sí solo el alejamiento de las esperanzas judías: Jesús habla del *Hijo del hombre*. Ya antes Jesús se había designado así, y desde luego que en un sentido misterioso y pleno

de dignidad: como plenipotenciario de la autoridad divina para perdonar pecados (2,10) y como Señor del sábado (2,28). De ese mismo Hijo del hombre se dice ahora que debe padecer y morir. Lo que aquí se nos revela es la específica y primitiva comprensión cristiana del Mesías muerto en cruz y resucitado.

Toda la profecía de los padecimientos, repudio y resurrección del Hijo del hombre está formulada en el lenguaje de la primitiva predicación cristiana. Históricamente no constituye problema alguno que Jesús viera venir sobre sí la pasión y la muerte. La incomprensión del pueblo frente a su misión específica y la oposición de los círculos dirigentes a su mensaje y ministerio eran tan patentes, que Jesús no pudo albergar la menor duda acerca del desenlace de su misión en la tierra. Lo que no cabe señalar es cuándo adquirió esa certeza. A la Iglesia primitiva lo que le interesaba en todo esto era establecer el conocimiento anticipado, la presencia de ánimo y la decisión de Jesús para adentrarse en ese camino de muerte (cf. Lc 9,51; Jn 3,14; 12,32s); más aún, le importaba descubrir a la luz de la Escritura el plan divino que dirigía todos los acontecimientos. El «es necesario» decretado por Dios se encontraba ya anunciado en la Escritura; para descubrirlo basta con saber leerla a partir de su cumplimiento, después de los sucesos de la pasión y crucifixión de Jesús (cf. Lc 24,26s.45s). Ateniéndose exclusivamente a la presente profecía no es posible señalar los pasajes concretos de la Biblia en los que se pensaba de modo particular; pero los mismos textos introducidos en el relato de la pasión nos descubren la más antigua interpretación escriturística de la Iglesia primitiva. Destacan al respecto algunos salmos: el Salmo 22, lamentación conmovedora de un hombre que se encuentra en peligro de muerte y que, pese a todo, se abre a una profunda confianza en Dios; el

Salmo 42, invocación anhelante del auxilio divino entre el oleaje de sufrimientos (monte de los Olivos); y el Salmo 69, en que a todas las angustias personales viene a sumarse la burla de los enemigos. En contra de una opinión muy divulgada, no parece que en estos anuncios de la pasión, que Marcos tomó de una tradición precedente, haya una alusión latente al poema del siervo de Yahveh que opera la reconciliación (Is 53)[2]. Pues no se expresa la idea del sufrimiento vicario, de la muerte «por muchos». Esa idea la testifica Marcos en otros dos pasajes: al hablar de la misión de servicio del Hijo del hombre (10,45) y en las palabras del cáliz en la última cena (14,24).

De la mano de Marcos volvemos a una antigua consideración de la pasión de Jesús que trasladaba al Mesías los padecimientos, persecuciones y burlas de los justos del Antiguo Testamento. Una experiencia humana universal, que ya atormentaba a los hombres piadosos de la antigua alianza, pero que lograron superar mediante su unión íntima con el Dios oculto de la salvación, la acepta y resuelve el hombre Jesús, el «Hijo del hombre», de tal modo que su carrera y triunfo se convierten en el camino de cuantos le siguen. Porque Jesús es el «Hijo del hombre», a quien se le ha otorgado el poder soberano de Dios. la esperanza de los oprimidos se convierte por él en certeza de liberación. La identificación entre el Hijo del hombre dotado de plenos poderes y el Hijo del hombre que padece y muere, no se encuentra todavía en la fuente de sentencias que Mateo y Lucas han utilizado[3]; pero de to-

---

2. Entre los defensores de una opinión distinta hay que mencionar a J. JEREMIAS en *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament* V (1954), p. 704, con las notas 405 y 406. Con esto no se niega el influjo que ha ejercido el cántico del Siervo de Dios de Is 53 sobre otros pasajes y en general sobre el pensamiento del cristianismo primitivo.

3. Cf. H.E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959, p. 134-138.214s.250s. Acerca de la cristología de la fuente Q puede consultarse ahora D. LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle*, Neu-

dos modos es antigua y Marcos la ha entendido de una forma profunda. Marcos pone el máximo empeño en su teología del Hijo del hombre que cabalga por el camino obscuro y misterioso de Jesús (14,21.41).

Contemplando la profecía con mayor detención, nuestra mirada se detiene en la expresión «ser rechazado». Es una expresión dura que dice más que una condena judicial; al Hijo del hombre le esperan la postergación y el desprecio (9,12). Pero eso no es todo; probablemente late aquí una cita implícita de la Escritura. El mismo verbo se emplea en el pasaje de un salmo que tuvo gran importancia en la Iglesia primitiva: «La piedra que *rechazaron* los constructores, ésa vino a ser piedra angular, esto es obra del Señor y admirable a nuestros ojos» (Sal 118,22s). El pasaje se cita al final de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,10s), que apunta ciertamente al asesinato de Jesús. La Iglesia primitiva lo entendió así: los dirigentes judíos han rechazado al último enviado de Dios, al Hijo de Dios en persona; pero Dios le ha confirmado y constituido en el fundamento de la salvación. Los «constructores» son los hombres que hubieran debido reconocer la importancia de aquella piedra. No sin razón menciona nuestro pasaje expresamente a los tres grupos del sanedrín, el tribunal supremo judío: los ancianos, que formaban la nobleza laica; los sumos sacerdotes, en cuyas manos estaba el culto del templo y también parte del poder político, y los escribas o expositores de la ley, que gozaban de gran prestigio. Jesús es rechazado por estos representantes oficiales del pueblo judío: idea pavorosa. Pero esto no impide los planes salvíficos de Dios, como lo indica el pensamiento de la piedra angular. En conexión

---

kirchen 1969, p. 94-100. Para dar una orientación sobre el problema del «Hijo del hombre», cf. J.H. MARSHALL, *The Synoptic Son of Man-Sayings in Recent Discussion*, en «New Test. Studies» 12 (1965/66), p. 327-351.

con otros lugares bíblicos, que utilizan la misma imagen, surge así toda una teología (cf. 1Pe 2,6-8): la piedra rechazada por los hombres ha sido puesta por Dios en Sión como piedra angular firme, escogida y preciosa: quien confía en ella no titubeará (Is 28,16). Pero la misma piedra se convertirá en piedra de escándalo y tropiezo para cuantos la rechazan (Is 8,14s). Dios cambia el misterio de maldad en promesa de salvación, las tinieblas en luz. Y justifica al que han rechazado los hombres resucitando al Hijo del hombre que había sido crucificado.

El anuncio de la resurrección se encuentra en los tres vaticinios de la pasión del Hijo del hombre; pero, extrañamente, los discípulos la pasan por alto una y otra vez. No viene al caso una explicación psicológica, según la cual los discípulos no habrían prestado atención a esa promesa, aterrados y confusos como estaban por las palabras acerca de los padecimientos y muerte del hijo del hombre. La resurrección entra en el plan salvífico de Dios y hay que mencionarla en esta fórmula de vaticinio. El trasfondo bíblico la subraya con más fuerza aún que el propio acontecimiento: a diferencia de la fórmula que aparece en 1Cor 15,4, no se dice que será «resucitado», sino que «resucitará», y no «al tercer día» sino «a los tres días». Desde luego que los matices lingüísticos no hacen mucho al caso puesto que la idea sigue siendo la misma: es Dios quien en un período brevísimo de tiempo, después de tres días o al tercer día, devuelve a la vida al que había sido matado. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo «tres días» es una expresión corriente para indicar un breve período de sufrimientos y prueba, al que sigue un cambio de situación con la ayuda y liberación divinas. «El Señor nos ha herido y él mismo nos curará; nos ha golpeado y nos vendará. Él mismo nos devolverá la vida después de dos días; al tercer día nos resucitará y viviremos en su

presencia» (Os 6,2s). La Iglesia primitiva aplicó también a la resurrección de Jesús otras palabras que hablaban de «tres días» (cf. Mt 12,40; Jn 2,20s). La idea decisiva es que «el tercer día trae un cambio hacia algo nuevo y mejor; la misericordia y justicia divinas crean una nueva era de salvación, de vida y triunfo» [4]. Ésta es la panorámica que se abre al final de la profecía de la pasión, aunque los discípulos sólo se percatasen de ella después de la resurrección de Jesús (cf. 9,10).

Ahora habla Jesús a sus discípulos de su camino personal de sufrimientos y muerte «con toda claridad». Es éste un cambio que se inicia con la escena de Cesarea de Filipo; hasta entonces Jesús había guardado su secreto para sí. Pero, al igual que los discípulos no comprendieron entonces su ministerio mesiánico (cf. 6,52; 8,17-21), tampoco ahora vislumbran adónde conduce el camino de Jesús. Si no quieren, sin embargo, que su fe naufrague, tienen que abrir sus ojos a la necesidad que preside los padecimientos y muerte de su Señor. Mas esto no sólo vale para los discípulos en aquella situación histórica; cuenta también para la comunidad que siente como algo duro e incomprensible la muerte denigrante de Jesús. También a ella tiene que revelársele de modo total el sentido divino de este acontecimiento al echar ahora una mirada retrospectiva. En el espejo de la enseñanza a los discípulos reconoce la comunidad su propia resistencia, y la triple profecía manifiesta de Jesús debe introducirla de un modo firme y profundo en los pensamientos de Dios.

El mismo discípulo, que en nombre de los otros había pronunciado la profesión de fe mesiánica en Jesús, se con-

4. K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie. Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1Kor 15,3-5* («Quaestiones disputatae» 38), Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1968, p. 181. Toda la obra resulta muy interesante para el problema de la resurrección de Jesús.

vierte en adversario y seductor de Jesús. Le toma aparte y empieza a reprenderle. Asistimos aquí a un duelo entre Pedro y Jesús, como lo sugiere el mismo verbo empleado: con la misma energía y dureza con que Pedro «reprende» al Señor por sus ideas de sufrimientos y muerte, «reprende» Jesús al príncipe de los discípulos. Con la mirada clavada en ellos — Jesús se vuelve y «mira a sus discípulos» — Jesús condena como tentación satánica los intentos de Pedro por apartarle del camino de la muerte. La dureza de esta reprimenda salta a la vista. La frase «Quítate de mi presencia, Satán» se encuentra también al final del relato de las tentaciones en Mt 4,10, que el primer evangelista tal vez ha tomado del episodio con Pedro. Pero ya el mismo Marcos, que en dos ocasiones emplea la expresión «Satán» — no «diablo» —, ha debido descubrir la semejanza de situaciones entre la tentación del desierto y el conjuro de Pedro: Jesús sería inducido a un mesianismo político, a unas ambiciones de poder y dominio terrenos, que contradicen los pensamientos de Dios. Es la tentación más peligrosa que asalta una y otra vez a los hombres (cf. Mc 14,37.42) y que deben superar mediante la obediencia a la llamada de Dios. Tampoco la comunidad de Marcos parece haberse habituado todavía a la idea de un Mesías que padece y muere, alimentando sueños de un reinado terreno. La Iglesia no está llamada a un dominio político; su acción en el mundo es el testimonio del amor y de la voluntad de paz (cf. 9,50), su camino terreno debe ser el seguimiento del Señor crucificado. Jesús le dice de un modo tajante: «No piensas a lo divino, sino a lo humano.» También la apertura actual al mundo, el compromiso de los cristianos con el mundo encuentra aquí un límite: No deben renunciar al camino de Cristo.

b) Seguir a Jesús en el dolor y la muerte (8,34-9,1).

34 *Y llamando junto a sí al pueblo, juntamente con sus*
discípulos, les dijo: «El que quiera venir en pos de mí,
niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame. 35 *Pues*
quien quiera poner a salvo su vida, la perderá; pero quien
pierda su vida por mí y por el Evangelio, la pondrá a salvo.
36 *Porque ¿qué aprovecha a un hombre ganar el mundo en-*
tero, y malograr su vida? 37 *Pues ¿qué daría un hombre a*
cambio de su vida? 38 *Porque, si alguno se avergüenza de*
mí y de mis palabras en esta generación adúltera y peca-
dora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él
cuando venga en la gloria de su Padre con los santos án-
geles.»
9,1 *Y les añadía: «Os lo aseguro: Hay algunos de los aquí*
presentes que no experimentarán la muerte sin que vean
llegado con poder el reino de Dios.»

Esta serie de sentencias está dirigida a toda la comunidad. El «pueblo», que en aquella circunstancia histórica no podía estar allí —Mateo y Lucas lo dejan al margen—, representa a cuantos han de escuchar el mensaje de Jesús, y se menciona especialmente a los discípulos para dirigirse a los creyentes. Difícilmente se alude a los rectores de la comunidad. Lo mismo subraya la expresión «llamando junto a sí» que Marcos emplea para impartir enseñanzas importantes al pueblo o a los discípulos y, mediante ellos, a los que creerán más tarde (cf. 7,14; 10,42; 12,43). De este modo las palabras de Jesús, que han sido reunidas de una tradición más antigua, pasan a ser una exhortación permanente para todos los hombres. Todos deben considerar el camino del Hijo del hombre como algo que les interesa a ellos mismos. Lo que Jesús dice

acerca de sus padecimientos y muerte no sólo debe iluminar lo que hay de oscuro en su propio destino, sino que también debe indicar a sus discípulos el camino del seguimiento de Jesús. Las sentencias segunda y tercera sobre la ganancia y pérdida de la «vida» suenan como una explicación de la existencia humana en general, como proverbios sapienciales que expresan la paradoja —lo contradictorio— de la experiencia humana. Pero, insertas como están entre la sentencia clásica sobre el seguimiento con la cruz y la que se refiere a la confesión de fe en el Hijo del hombre, son también una exhortación al ordenamiento cristiano de la existencia entre los discípulos de Cristo. Dentro de la existencia humana los padecimientos y la muerte son inevitables; pero en el seguimiento de Jesús son también superables, pues que inducen a la hondura y plenitud de una vida a la que el hombre íntimamente aspira.

La sentencia sobre el seguimiento con la cruz, desgastada por su empleo frecuentísimo, son unas palabras extremadamente duras, parecidas a aquel ágrafo que no aparece consignado en los Evangelios entre las sentencias que nos han transmitido del Señor: «Quien está cerca de mí, está cerca del fuego; quien está lejos de mí, está lejos del reino.» Jesús ha hablado de hecho en este lenguaje intimidante para expresar la seriedad y grandeza de lo que exige el ser discípulo (cf. Lc 9,57s; 14,25-35). Su invitación a seguirle va dirigida a los hombres animosos que, plenamente conscientes de lo abrupto del camino y con toda libertad se deciden a seguirlo porque el objetivo final bien lo merece. Considerando la palabra en su tenor original, se ve que la llamada al seguimiento —«venir en pos de mí»— parece terminar en el oprobio y la muerte. «Cargar con su cruz» sólo puede referirse en su sentido literal a los hombres de aquel tiempo: se trataría de seguir

el camino terrible de un hombre condenado a la crucifixión que toma sobre sus hombros el pesado madero transversal sobre el que será clavado al tiempo que se fija sobre su cabeza el motivo de la ejecución. Esta imagen, familiar a los hombres de aquel tiempo, equivale, pues, a «arriesgarse a una vida tan difícil como el último recorrido de un condenado a muerte» (A. Fridrichsen). Se ha propuesto ciertamente otra interpretación: la «cruz» aludiría a la letra hebrea *taw* o a la griega *tau*, que son parecidas a una cruz. En el Antiguo Testamento y en el simbolismo posterior puede significar una señal de protección divina, una marca de propiedad que exige de quien la lleva una entrega radical a la voluntad divina. Así se dice en una profecía de Ezequiel: «Pasa por medio de la ciudad, por medio de Jerusalén, y señala con la tau las frentes de los hombres que gimen y se lamentan por todas las abominaciones que se cometen en medio de ella.» Mientras que los emisarios del castigo divino hieren de muerte a todos los otros, los que llevan esa señal son perdonados (Ez 9,4ss). El sentido, pues, de la palabra de Jesús sería éste: toma sobre ti la señal de Dios como signo de tu entrega radical al servicio divino[5]. Se trata ciertamente de una interpretación profunda que no es ajena al espíritu de Jesús, de una interpretación simbólica que seguramente era posible en el judaísmo de entonces; pero Jesús debería haberla expuesto de una forma más clara. Jesús no se refiere a su camino que lleva hasta la cruz, que ni siquiera una vez menciona en los anuncios de su pasión; sólo después de la cruz y resurrección pensarían los cristianos en ello.

---

5. E. DINKLER, *Jesu Wort vom Kreuztragen* en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlín 1954, p. 111-129. Crítica a dicho trabajo en R. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zurich ²1962, p. 15. La sentencia la estudia ampliamente A. SCHULZ, *Discípulos del Señor*, Herder, Barcelona 1967, p. 39-46.

La exposición más antigua de la metáfora se deja ya adivinar en la frase segunda: «Niéguese a sí mismo.» Falta aún en la redacción original del *logion*, que aparece en Lc 14,27 (= Mt 10,38); pero revela sin duda la intención de Jesús. En otro pasaje, y dirigiéndose a un hombre que quiere ser su discípulo, Jesús le exige «odiar» a su padre y a su madre, a la mujer y a los hijos, a los hermanos y hermanas, e incluso «su propia vida», es decir, ponerlos en un segundo plano cuando lo requiere el seguimiento de Jesús (Lc 14,26). El seguimiento con la cruz significa, pues, la renuncia radical a las ambiciones personales para pertenecer a Jesús y a Dios. Renunciando a la propia libertad por amor de Jesús y del Evangelio, el hombre consigue la verdadera libertad sobre sí mismo. Quien renuncia a disponer de sí mismo y se pone por completo a disposición divina, emprende con Jesús un camino que lleva a la anchura y plenitud de la vida de Dios.

Las palabras acerca de la salvación y pérdida de la vida (v. 35) conservan toda su fuerza mediante el concepto clave de «vida». Es un vocablo que en griego significa «alma», pero que según el Antiguo Testamento expresa todo el hombre con su vitalidad, su voluntad de vivir y sus manifestaciones de vida; modernamente diríamos que al hombre en su existencia. Quien sólo quiere desarrollar su propio yo y salvar su existencia para sí, perderá esa vida y marrará irremediablemente su objetivo vital. Pero quien posterga y entrega su vida terrena en el seguimiento de Jesús, salvará su vida y alcanzará su verdadero objetivo vital. Generalmente se interpreta la sentencia cual si se hablase de la «vida» en un doble sentido: la vida terrena y natural y la vida eterna junto a Dios. Interpretación que no es falsa, pero que merma agudeza a la sentencia paradójica, ya que en ambos casos se emplea la misma expresión. «La palabra ψυχή no con-

tiene un doble sentido, más bien lo elimina y supera, ya no se trata en absoluto de la existencia terrena del hombre, sino que esa existencia adquiere ahora nuevas dimensiones: tras el presente y el futuro que terminan una vez hay un futuro definitivo» [6].

En Lc 17,33 la sentencia está formulada de tal modo que opone el fracaso de una existencia vivida de una forma puramente terrena a la plenitud existencial de una vida orientada hacia Dios. Pero en Mt, en cuanto sentencia de seguimiento incluye el motivo «por mi causa», y Marcos agrega «por el Evangelio» (cf. 10,29), sin duda que para indicar que esto no sólo vale para el tiempo de la vida de Jesús sobre la tierra, sino siempre, mientras se anuncie el Evangelio. El discípulo de Jesús se pone por completo al servicio de su Señor y del Evangelio. Lo cual quiere decir que, como Jesús y con Jesús, desea cumplir la voluntad de Dios de un modo radical, incluso *si se le exige la vida terrena. La idea de martirio, que* aquí resuena inevitablemente, puede sin embargo trasladarse a la vida cristiana como tal, cuando en ella la voluntad alcanza el desprendimiento supremo. En el caso extremo de la entrega de la vida, Jesús esclarece lo que significa arriesgarse a un camino que él ha recorrido personalmente por obedecer a Dios. También una vida de servicio a los otros, una vida de amor, como la que Jesús ha reclamado, y de disposición al sufrimiento, que semejante vida supone, constituye una realización del seguimiento de Jesús según las exigencias del Evangelio.

La sentencia inmediata (v. 36s) afirma lo mismo, aunque poniendo aún más de relieve la fragilidad de una existencia puramente «mundana». Resulta necio e inútil atesorar los bienes de este mundo, ir a la caza de una

6. G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren. «Psyche» in den Herrenworten der Evangelien*, Munich 1966, p. 58.

ganancia material, sacrificando así la auténtica existencia humana, la realización personal y la vida que se fundamenta en el origen espiritual de toda vida, en Dios. La conocida traducción «si pierde su alma» no refleja el tono cortante de la palabra, pues que se trata del ser o no ser del hombre. Ciertamente que no se trata sólo de lo que la prudencia humana puede ver: ¿qué le aprovechan al hombre la riqueza y el bienestar si debe morir? Se trata más bien de la existencia definitiva que se pierde o se gana con la muerte corporal, se trata de la vida eterna junto a Dios. La idea está perfectamente ilustrada con la parábola del rico cosechero (Lc 12,16-21). La insensatez de aquel hombre rico, que confía en sus bienes y que dice a su «alma» que se lo pase bien y disfrute de la vida, no consiste en que con la muerte repentina debe abandonar toda su próspera hacienda, sino en que había amontonado sus tesoros para sí solo y no según Dios. Dios le exigirá su «vida» en un sentido pavoroso, porque para él ya no hay ningún futuro.

El v. 37 entra probablemente como explicación. La vida humana, la existencia espiritual y personal, es algo tan precioso que el hombre no puede ofrecer por ella un precio adecuado, aunque se tratase del mundo entero. Antes se hablaba del valor inigualable del alma humana; era una ideología demasiado griega que acentuaba en exceso la inmortalidad del alma espiritual cuando el cuerpo muere. El hebreo piensa de un modo unitario. El hombre como un todo vale más que el conjunto de bienes materiales. Vive desde su núcleo espiritual y personal y está llamado en su realidad total, incluida su existencia corporal, a la vida en Dios y con Dios. Encontrará la consumación de su vida terrena de una forma nueva y en un mundo nuevo. El lenguaje figurativo de esta sentencia entronca con la ideología de la vida comercial (ganancia,

valor equivalente). Se expresan así adecuadamente las cuentas y cálculos del hombre instalado en el mundo. En realidad, el hombre que sucumbe a tales afanes de ganancia no gana nada, sino que pierde lo más precioso de cuanto posee.

La seriedad de la situación está reflejada en la frase siguiente que trata de la confesión del Hijo del hombre (v. 38). La expresión griega que hemos traducido literalmente por «avergonzarse» equivale a «no declararse en favor de»; no se trata, pues, de un sentido psicológico, sino de una actitud objetiva, de una decisión. El hombre que en su vida terrena no quiere tener nada que ver con el Hijo del hombre, le «niega», como se dice en la tradición paralela (Lc 12,9 = Mt 10,33), y a su tiempo será también «negado» por el Hijo del hombre. Se piensa en la situación creada por el juicio, y esto condiciona la seriedad de la decisión que el hombre debe tomar sobre la tierra. Desde su origen, estas palabras tienen significado ambivalente: quien reconoce o confiesa a Jesús delante de los hombres será reconocido por el Hijo del hombre delante de los ángeles de Dios (= ante el tribunal divino); quien le niega delante de los hombres será negado a su vez delante de los ángeles de Dios (Lc 12,8s). El *logion* tiene una importancia nada insignificante por lo que respecta a las exigencias de Jesús y a sus palabras sobre el «Hijo del hombre»[7]. A nosotros nos basta aquí la interpretación de la Iglesia primitiva, según la cual Jesús hablaba de sí mismo y de su función judicial escatológica. En el contexto de este rosario de sentencias acerca del seguimiento doloroso, la palabra subraya el deber de la con-

---

7. Sobre esta discutidísima sentencia, cf. en especial F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Gottinga 1963 y Berlín 1965, p. 33-36 (palabra auténtica de Jesús); D. LÜHRMANN, o.c. (nota 3) p. 51s (más bien, formación de la comunidad, cf. p. 40s, nota 6).

fesión de fe. La fe no es un negocio privado que a nada obliga, sino que exige el testimonio y confesión delante de los hombres, incluso cuando esto traiga consigo las persecuciones y la muerte. Si la fe es una fuerza que debe sostener toda la existencia humana, no cabe abandonarla en la hora de la tribulación como un fardo pesado. Que la perseverancia en la fe obtiene su recompensa aparece ya a menudo en la misma vida terrena, pero se pondrá definitivamente de manifiesto en el juicio de Dios. Con la vista puesta en el Señor, que fue crucificado y resucitado, el cristiano sabe que la perseverancia en las contrariedades crea la esperanza y que la esperanza no defrauda (cf. Rom 5,4s).

La función escatológica del Hijo del hombre, expuesta en esta sentencia, se clarifica todavía más mediante una ampliación: la vergüenza, juez y verdugo del hombre que niega a Jesús sobre la tierra, volverá a aparecer «cuando *(el Hijo del hombre) venga en la gloria de su Padre con los* santos ángeles». En el lenguaje de la primitiva predicación cristiana se indicaba con ello la parusía (cf. 13-26s). Simultáneamente es el complemento necesario de la imagen del Hijo del hombre que sufre y muere. La «gloria del Padre» se manifiesta en el poder que ha confiado a su Hijo, y este poder se hace palpable con el acompañamiento de las milicias angélicas. Estamos ante un lenguaje de figuras apocalípticas, ligado todavía a una vieja imagen del mundo que nosotros hemos superado, pero que expresa la idea siempre válida de que el Hijo del hombre humillado y despreciado antes por los hombres intervendrá en el juicio divino revestido de poder. Su venida es el fin y el objetivo de la historia universal, cualquiera sea el modo con que nos lo imaginemos, y la forma en que se manifieste sobre los hombres el juicio divino que ellos mismos han merecido con su decisión durante la vida terrena.

La serie de sentencias se cierra con una frase difícil que contempla la llegada del reino de Dios en majestad como algo inminente. Seguramente que se ha insertado aquí porque inmediatamente antes se ha hablado de la parusía. Pero el evangelista la ha separado de la serie de sentencias mediante una fórmula introductoria que emplea a menudo: «Y les añadía.» De hecho supone una profecía consolatoria frente a la amenaza del juicio de 8,38. Para la comunidad la venida de Jesús en majestad significa la liberación de las tribulaciones y necesidades (cf. 13,27).

Hace mucho que se discute si se trata de unas palabras auténticas de Jesús, de unas palabras del Señor aplicadas a la situación de la comunidad o de una formación comunitaria sobre la base, por ejemplo, de una máxima de algún profeta de los orígenes cristianos[8]. Se reconoce ciertamente una espera tensa de una realidad *inmediata: la comunidad aguarda la parusía para aquella* misma generación (cf. 13,30) en la que todavía viven algunos testigos del ministerio terreno de Jesús. En la formulación antigua se dice que algunos de quienes escuchan las palabras de Jesús —(de «los aquí presentes»)— «no experimentarán la muerte» hasta que hayan presenciado la llegada del reino de Dios con poder. La sentencia, que Marcos encontró en la tradición precedente, alude ciertamente a la parusía con la cual se hará realidad el reino en su consumación cósmica y que de hecho ya «ha llegado» como una realidad permanente. El inciso «con poder» presenta el acontecimiento como la plena revelación de

8. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena [4]1965, p. 142s.259s; A. VÖGTLE, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu* en *Gott in Welt* I (homenaje a K. RAHNER), Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1964, p. 608-667, y especialmente p. 634-647; R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968, p. 187s.

la soberanía de Dios. La Iglesia primitiva entendió la proclamación apremiante de Jesús sobre la llegada del reino de Dios como el anuncio profético y directo de algo inminente, por lo que contaba con la inmediata parusía.

Esto se confirma también con la frase similar de 13,30 en el discurso escatológico. Quien comprende adecuadamente el mensaje de Jesús sobre la venida del reino de Dios como una llamada a la decisión y como una promesa irrevocable de Dios, no se escandalizará en modo alguno por semejante actuación que tiene en cuenta las circunstancias de la comunidad [9].

Otra cuestión es la de saber cómo ha entendido el evangelista las palabras de este pasaje. La exégesis patrística y los comentaristas más recientes las relacionan con la perícopa inmediata de la transfiguración. Si el evangelista señala con tanta precisión a «algunos de los aquí presentes» y subraya que la transfiguración tuvo lugar «seis días después» (9,2), está indicando con bastante claridad que para él la palabra transmitida se ha cumplido con el acontecimiento del monte que iban a vivir

---

9. El llamado «método de la historia de la redacción» atiende a los propósitos históricos y actuales que los evangelistas han perseguido en la composición y disposición redaccional de sus Evangelios frente a su comunidad. Una introducción al mismo puede verse en J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Berlín 1965, Hamburgo 1966; H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart 1967, Leipzig 1968, p. 214-257; por lo que se refiere en concreto al Evangelio de Mc, cf. el comentario de E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Gottinga 1967. Un buen ejemplo es el discurso escatológico de Mc 13; hemos tenido en cuenta la introducción y bibliografía que allí ofrece. Datos para su comprensión pueden encontrarse asimismo en R. SCHNACKENBURG, *Von der Wahrheit, die frei macht*, Munich 1964; A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die neure katholische Exegese* I, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1966 = Leipzig 1967; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1970; A. BEA, *Die Geschichtlichkeit der Evangelien*, Paderborn 1969; J. SINT (dir.), *Bibel und zeitgemässer Glaube* II: *Neues Testament*, Klosterneuburg 1967; J. SCHREINER - G. DAUTZENBERG (dir.), *Forma y propósito del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1972.

tres de los discípulos[10]. Habría ciertamente un equívoco, pero un equívoco intencionado: la llegada del reino de Dios con poder se manifiesta ya de un modo anticipado en la transfiguración de Jesús, que deja traslucir algo de su majestad divina. La resurrección de Jesús, a la que apunta ante todo su transfiguración (cf. 9,9s), es la primera confirmación y justificación de Dios en favor del Hijo del hombre paciente y crucificado (cf. 8,31) y el fundamento y fianza de su venida con poder. Si nosotros leemos la sentencia como remate de la serie relativa al seguimiento con la cruz es porque existe la certeza consoladora de que el camino del discípulo de Cristo no termina en los sufrimientos y la muerte, sino que conduce a la gloria en que le ha precedido su Señor a través de la cruz.

c) La transfiguración de Jesús (9,2-8).

2 *Seis días después toma Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, y los conduce a un monte alto, aparte, a ellos solos. Y se transfiguró delante de ellos,* 3 *de forma que sus vestidos se volvieron tan resplandecientes por su blancura, como ningún batanero en el mundo podría blanquearlos.* 4 *Entonces se les aparecieron Elías y Moisés, que conversaban con Jesús.* 5 *Tomando Pedro la palabra, dice a Jesús: «¡Rabbí! ¡Qué bueno sería quedarnos aquí! Vamos a hacer tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías.»* 6 *Es que no sabía qué decir, porque estaban llenos de estupor.* 7 *Se formó entonces una nube que los envolvió, y de la nube salió una voz: «Éste es mi Hijo amado; escuchadle.»* 8 *De pronto, miraron a su alrededor y no vieron a nadie, sino a Jesús solo con ellos.*

---

10. F.J. Schierse, *Historische Kritik und theologische Exegese der synoptischen Evangelien, erläutert an Mk 9,1 par*, en «Scholastik» 29 (1954), p. 520-536; R. Pesch, o.c., p. 187s.

La transfiguración de Jesús sobre un monte elevado, es, como el acontecimiento de después del bautismo y el paseo de Jesús sobre las aguas del lago, la historia de una teofanía que escapa a la consideración crítica de un historiador y que sólo descubre su sentido a la fe. Pero, dada la multitud de motivos que en ella resuenan y en razón de sus posibles relaciones, presenta grandes dificultades incluso para determinar de forma inequívoca ese sentido creyente. Sin duda alguna que la transfiguración de Jesús se narraba ya en la comunidad pospascual antes de que Marcos escribiese; él la ha tomado insertándola en su Evangelio con determinadas miras. Cada evangelista ha puesto su propio acento [11]. Por lo que a Marcos se refiere, hemos de preguntarnos qué le ha inducido a colocarla en este lugar y presentarla de esta forma. ¿Acaso la voz divina pretende confirmar, corregir y ahondar la confesión de Pedro afirmando que Jesús no es el Mesías en sentido judío, sino el Hijo amado y único de Dios? ¿Hay que contemplar la dura enseñanza de que el Hijo del hombre debe padecer y morir a la luz esclarecedora de la resurrección y de la gloria celestial que esperan a Jesús? ¿Deben cobrar ánimo y fuerza los discípulos destinados al mismo camino doloroso de la cruz y la muerte por amor de Jesús? ¿Acaso la certeza de la inminente parusía (9,1) debe robustecer y hasta proclamar incluso un cumplimiento anticipado para los tres discípulos? Todas estas preguntas se justifican en cierto modo después de cuanto llevamos dicho [12].

---

11. Véase A. FEUILLET, *Les perspectives propres à chaque évangeliste dans les récits de la Transfiguration,* en «Biblica» 39 (1958) p. 281-301; M. SABBE, *La rédaction du récit de la Transfiguration* en *La venue du Messie,* Lovaina 1963, p. 65-100.

12. Entre la abundante literatura sobre la perícopa de la transfiguración citemos a J. BLINZLER, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu,* Munster 1937; H. BALTENSWEILER, *Die Verklärung Jesu,* Zurich 1959;

Si el sentido principal de toda la sección desde 8,31 tiende a la revelación del misterio de la muerte de Jesús, ahí debemos buscar la motivación del pensamiento del evangelista, cosa que nos confirmaría el diálogo sostenido por Jesús y sus discípulos «mientras iban bajando» (v. 9-13). Estos versículos finales no pertenecen en su tenor actual al relato de la tradición, sino que reflejan las ideas de la comunidad que Marcos ha recogido intencionadamente. Con ello se subraya una vez más el hecho y necesidad de la muerte del Hijo del hombre. Para el evangelista la importancia de la transfiguración sobre el monte radica en que empieza por desvelar el misterio mesiánico de Jesús a los tres discípulos, y que después de la resurrección (9,9) también podrá iluminárselo a toda la comunidad. Durante la misma vida terrena de Jesús, y precisamente en su camino hacia la pasión, la transfiguración descubre su gloria oculta, y lo hace de un modo que puede servir de exhortación, amonestación y consuelo para la comunidad.

El acontecimiento no está delimitado en el tiempo y el espacio, pese a que la indicación precisa de «seis días después» y la señalización del lugar como «un monte alto» pudieran dar esa impresión. Pues, los «seis días» no pueden contarse desde la conversación en Cesarea de Filipo, ya que entre ambos sucesos media la llamada, temporalmente imprecisa, del pueblo con los discípulos (8, 34). El monte Tabor, en Galilea, venerado tradicionalmente como el monte de la transfiguración, es desde luego un lugar maravilloso en el que hoy podemos imaginar perfectamente el acontecimiento teofánico, la revelación del mundo de Dios en medio de la realidad terrestre. El

---

A.M. RAMSAY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, Londres [2]1967; L.F. RIVERA, *Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione Ev. Marci*, en «Verbum Domini» 46 (1968) p. 99-104.

monte, que se alza de un modo impresionante (562 m) sobre una vasta llanura, conduce a los que ascienden a su cumbre, desde las bajezas de la vida y anhelos terrenos hasta la proximidad del cielo, a la soledad, luminosidad y apertura de horizontes que predisponen a semejante revelación del mundo celestial. Pero en tiempos de Jesús había tal vez hasta fortificaciones militares en aquel monte, y sólo a partir del siglo IV se centra la tradición en dicho monte Tabor. Es inútil buscar otros montes altos en el Norte; aquí se habla de un «monte alto», desde un punto de vista exclusivamente teológico. También en 3,13 sube Jesús «al monte» para llamar a sí a los hombres que se había elegido; y en 6,46 se reitera «al monte» para orar. La soledad del monte significaba en aquellos tiempos el alejamiento del resto de los hombres y la proximidad a Dios.

Pero el «monte alto» y los «seis días» sugieren además que la tradición anterior a Marcos probablemente había tenido en cuenta ciertos motivos de la historia de Moisés. «Y la gloria del Señor se manifestó sobre el monte Sinaí, cubriéndolo con la nube durante seis días; y al séptimo llamó Dios a Moisés de en medio de la nube obscura» (Éx 24,16).

También en la historia de Moisés hay un dato relacionado con la transfiguración y es que con la proximidad de Dios y de su gloria el rostro de Moisés se puso resplandeciente (Éx 34,29-35). Pero Marcos no habla de la faz luminosa; el primero que lo hace es Mateo, el cual subraya con mayor fuerza aún la tipología mosaica. Marcos describe la blancura de los vestidos de Jesús «tan resplandecientes por su blancura, como ningún batanero en el mundo podría blanquearlos»; lo cual constituye más bien un rasgo de las descripciones apocalípticas de la resurrección. Los justos y elegidos «serán revestidos de

las vestiduras de gloria, y esto son los vestidos de la vida del Señor de los espíritus» (*Henoc* etiópico 62,16).

También en el Apocalipsis de Juan los que han sido salvados llevan vestiduras blancas (7,9) y a los que hayan vencido en la batalla de la vida terrena se promete que serán revestidos de ropas blancas (3,5). La blancura resplandeciente es un símbolo de la gloria del cielo, del fulgor divino, que, por lo demás, no son capaces de contemplar los ojos terrenos. El totalmente otro del mundo transcendente divino se desvela, se hace visible por unos momentos; se trata de una teofanía. Para indicar este cambio de la figura y rostro de Jesús, emplea el evangelista un término —«se transfiguró»— que también se utilizaba en los cultos mistéricos para indicar la divinización del hombre consecuente a la consagración mistérica. Pero la transfiguración de Jesús no es un proceso que alcanza gradualmente su plenitud, no es un acontecimiento simbólico espectacular, sino la irrupción de la realidad divina escatológica, un acontecimiento operado por Dios, como indican la forma pasiva (literalmente «fue transfigurado») y la imagen del batanero. No es una revelación que el hombre pueda provocar y manipular a su antojo, sino una revelación que Dios otorga.

Después aparecen dos personajes celestes, «Elías y Moisés», dos varones de Dios, bien conocidos en el Antiguo Testamento y en torno a los cuales giraban muchas ideas del judaísmo. ¿Cuál es su significado en esta escena? [13] ¿Son simples acompañantes para hacer más impresionante el acontecimiento teofánico? Para eso también podían haber servido unos ángeles. Los dos varones de Dios han sido elegidos de un modo particular. ¿Son testigos en

---

13. Véase P. DABECK, *Siehe, es erschienen Moses und Elias*, en «Biblica» 23 (1942) p. 175-189; M. THRALL, *Elijah and Moses in Mark's account of the Transfiguration*, en «New Test. Studies» 16 (1969/70) p. 305-317.

favor de Jesús? Pero resulta que sólo hablan con él, no con los discípulos. Su testimonio queda limitado a su aparición y a la importancia de sus personas. ¿Encarnan la ley y los profetas, como se ha pensado con frecuencia? Pero Elías no es un profeta escritor y, además, el orden que Marcos —y sólo él— ha escogido habla en contra de semejante interpretación. ¿Aparecen como precursores del Mesías? Pero si bien a Elías se le ha visto bajo esa función (cf. v. 11s), resulta muy dudoso que el judaísmo atribuyese entonces ese papel a Moisés. ¿Se les nombra por haber sido varones piadosos que fueron arrebatados hasta Dios sin pasar por la muerte corporal? Además de Henoc y Elías, de quienes lo testifica el Antiguo Testamento, el judaísmo atribuía también a Moisés semejante asunción al cielo. Si hablan con Jesús proclamando así su comunión con él, el dato tal vez podría significar que también Jesús pertenece a su grupo. Ciertamente que no será arrebatado al cielo sin pasar por la muerte corporal, pero sí que será resucitado después de su muerte. Seguramente que su función es la de señalar a Jesús como el más grande, el esperado que colma todas las esperanzas. A estos testigos mudos, pero elocuentes para oídos judíos, sigue el testimonio de Dios que declara a Jesús su Hijo amado y exhorta a los discípulos a que le escuchen. Es aquí donde el acontecimiento teofánico alcanza su cumbre más alta.

Pero entre tanto hay una interpelación de Pedro. Este discípulo está tan fascinado por la maravillosa escena, que quiere levantar tres tiendas: una para Jesús, una para Moisés y otra para Elías. Querría invitar a aquellos personajes gloriosos a que se quedasen, porque querría asir la felicidad del momento aportando para ello su esfuerzo con el de sus compañeros. Las tres «tiendas» recuerdan la fiesta de los tabernáculos, a la que iban

vinculadas fuertes esperanzas mesiánicas y escatológicas; en la semana festiva se anticipaba el júbilo del tiempo de la salvación. Mas Pedro no desea levantar las tres tiendas para sí y sus compañeros, sino para Jesús y los personajes celestes. Es una réplica de su postura después del anuncio de la muerte de Jesús (8,32): allí conjuró al Maestro para que abandonase su camino y proyectos; aquí intenta convencer a los personajes glorificados para que prolonguen su permanencia. Marcos considera también este lenguaje como carente de sentido, y lo explica en razón del temor religioso que había invadido a los discípulos. La doble y contraria intervención de Pedro presenta para el evangelista una indudable trabazón interna. También ahora podría responderle Jesús: «No piensas a lo divino, sino a lo humano.»

En este punto de la incomprensión humana, que también resultaba evidente para los lectores, interviene el mismo Dios. La nube que cae sobre los discípulos es el signo de la presencia divina (cf. Éx 24,15-18), de una presencia benéfica que es revelación, promesa y exhortación. La voz de Dios (cf. 1,11) revela a Jesús como a su Hijo amado, mayor que Elías y que Moisés, y diferente del Mesías esperado por los judíos. A diferencia también de la voz que se escuchó en el bautismo, esta vez la palabra no se dirige a Jesús sino a los discípulos, y para éstos se agrega este importante inciso: «Escuchadle.» El tenor literal recuerda la profecía de Moisés sobre el profeta que había de venir: «El Señor tu Dios te suscitará un profeta de tu nación y de entre tus hermanos, como yo; a él deberéis escuchar» (Dt 18,15); exhortación que viene refrendada poco después: «Mas el que no quisiere escuchar las palabras que hablará en mi nombre, experimentará mi venganza» (Dt 18,19). La alusión al Mesías profeta, que el propio Moisés había prometido, da a la

aparición del legislador acentos nuevos. Mas para el evangelista esta exhortación tiene un sentido muy concreto: también las palabras, difíciles de comprender, que Jesús ha pronunciado acerca de su camino doloroso y del seguimiento de sus discípulos con la cruz, se presentan a los discípulos y a la comunidad posterior como palabras de Dios a las que es preciso obedecer.

Inmediatamente después el acontecimiento celestial desaparece de la vista de los discípulos. Cuando miran en derredor no ven a nadie más que a Jesús... en su figura habitual. Ha vuelto para ellos a su proximidad terrestre. Esta repentina desaparición del fenómeno sobrenatural después de escucharse la voz de Dios tiene también un sentido profundo: el objetivo de la revelación se ha alcanzado, ha resonado la exhortación divina: «Escuchadle.» Como la revelación del cielo después del bautismo de Jesús, todo ello no ha sido sino un rayo de luz que llega de arriba y que por unos instantes iluminó las obscuridades terrenas. Lo que queda es la dura realidad terrena. Todavía no ha llegado el tiempo de la consumación y de la gloria; antes hay que recorrer el camino de los padecimientos y de la muerte. Junto con los discípulos, la comunidad recibe la enseñanza de que el Hijo del hombre debe padecer mucho, ser rechazado y muerto. En el horizonte brilla sólo, como una cinta de plata, la promesa de que después de tres días resucitará. Jesús es el Hijo amado de Dios que no permanece en la muerte, sino que está llamado a la gloria del cielo, a la culminación de su camino junto a Dios.

¿Cuál es, pues, para Marcos el provecho de este relato numinoso? Una revelación inicial del secreto mesiánico de Jesús, el desvelamiento de su gloria oculta pese a la presencia de la muerte; más aún: ¡es la justificación del camino fatídico de Jesús y la confirmación divina de sus

palabras! Esto constituye a su vez una llamada a la comunidad para que no rechace la cruz de Jesús y le siga por su camino. Los tres discípulos son los testigos privilegiados de esta revelación, como serán más tarde los testigos de la agonía de Jesús en el monte de los Olivos (14,33s). Como la promesa de la venida del Hijo del hombre en la gloria (8,38), de la llegada del reino de Dios con poder (9,1), se encuentra al final de la serie de sentencias sobre el seguimiento de Jesús hasta la muerte, así la transfiguración en el monte no hace sino confirmar aquella promesa. Abre los ojos a la justificación de Jesús y a su investidura de poderes por parte de Dios, sin suprimir el anuncio de su pasión y muerte. Por ello se encuentra este relato en el centro de la vida de Jesús en la tierra, en agudo contraste con la profecía de su muerte.

¿Se trata de un episodio pospascual anticipado, como se ha pensado a menudo? [14] No, porque la propia estructura es distinta. Después de los acontecimientos pascuales el Resucitado no se aparece a los discípulos rodeado de un fulgor supraterreno, ni llega acompañado de personajes del cielo. La tradición tampoco conoce ninguna aparición a tres discípulos. La voz de Dios, que confirma al Hijo y exhorta a los discípulos a escucharle, pertenece, como la voz del bautismo, al tiempo del ministerio de Jesús en este mundo, aunque sólo resulte inteligible a la luz de la pascua. Sólo después de los acontecimientos pascuales narró la comunidad la transfiguración del monte de este modo; pero, desde el punto de vista de la «historia de las formas» y de la «historia de la tradición», no cabe deducirla de la pascua. Tampoco es un episodio de parusía

14. Después de muchos predecesores, últimamente CH. E. CARLSTON, *Transfiguration and Resurrection*, en «Journal of Biblical Literature» 80 (1961) p. 233-240.

ni un acontecimiento referido directamente a la venida de Jesús en gloria. Pero en cuanto que ilumina la gloria pascual, lo hace también sin duda respecto a la venida de Jesús en gloria; para Marcos y su comunidad una y otra están estrechamente ligadas.

La enseñanza permanente para la comunidad no es la de refugiarse anhelante en el mundo celestial, ni desear visiones que anticipen la felicidad del mundo futuro. El evangelista, de un modo harto evidente, pone en guardia frente a esta tentación al presentar la pretensión de Pedro como absurda y necia. Lo que la comunidad debe tener ante sus ojos es más bien la necesidad de seguir a Jesús por el camino de los sufrimientos y de la muerte. La mirada al transfigurado es sólo una incitación a creer en el crucificado y a seguirle; es sólo un estímulo a mantenerse fuerte en las penalidades y persecuciones. No es tiempo todavía de levantar unos pabellones en el cielo, sino de afrontar la lucha sobre la tierra. Pero todo se puede superar con la obediencia al Hijo amado de Dios que nos ha precedido en el camino que a través de los padecimientos y la muerte conduce hasta la gloria de Dios.

d) El diálogo al bajar del monte (9,9-13).

9 *Y mientras iban bajando del monte, les prohibió referir a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos.* 10 *Y ellos guardaron el secreto, aunque preguntándose a sí mismos qué era eso de «resucitar de entre los muertos».* 11 *Le propusieron, pues, esta cuestión: «¿Por qué dicen los escribas que primero tiene que venir Elías?»* 12 *Él les contestó: «Elías, desde luego, ha de venir antes, para restablecerlo todo; pero ¿no está escrito acerca del Hijo del hombre que habrá de padecer*

mucho y ser menospreciado? [13] *Pues bien; yo os lo aseguro: Elías ya vino, e hicieron con él cuanto se les antojó, conforme está escrito acerca de él.»*

El diálogo que Jesús mantiene con los tres discípulos al bajar del monte presenta unos rasgos redaccionales más acusados aún que la misma perícopa de la transfiguración; con lo que nos permite también una penetración más profunda en el pensamiento del evangelista. La temática no está ligada directamente con la teofanía del monte, sino que vuelve a conectar con 8,31. Las palabras no advertidas por los discípulos en la profecía de Jesús sobre su muerte, respecto a la necesidad de que el Hijo del hombre resucitase después de tres días, vuelve ahora al primer plano. La orden de Jesús imponiendo silencio «hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos» (9,9), contribuye a ello suscitando de momento en los discípulos las reflexiones de qué querría decir lo de «resucitar de entre los muertos». Después esgrimen una objeción que reincide sobre la necesidad de los padecimientos y vilipendio del Hijo del hombre. La alusión a las esperanzas judías de que primero debía venir Elías, la relaciona sin duda el evangelista con la aparición del gran profeta en la transfiguración de Jesús. De haber estado la perícopa de la transfiguración íntimamente ligada con el diálogo que se desarrolla al bajar del monte, el lector cristiano tal vez se habría esperado que Jesús dijese: «Elías acaba de aparecer, con lo que esa esperanza se ha cumplido.» Pero la dogmática mesiánica del judaísmo se presentaba de otro modo: de acuerdo con Mal 3,23s se esperaba que el profeta Elías apareciera sobre la tierra antes del «día del Señor» estableciendo en Israel la paz y la unión del pueblo: «Y él reunirá el corazón de los padres con el corazón de los hijos, y el de los hijos con el

de los padres.» La Biblia griega emplea ahí la expresión «restablecer», que Jesús emplea también en su respuesta. «El restablecimiento de todas las cosas» (cf. Act 3,21 y también 1,6), el establecimiento de la paz en Israel y el orden pacífico sobre la tierra era la función que el judaísmo atribuía al regresado Elías [15]. Difícilmente puede Jesús haber confirmado esta esperanza conforme al texto *griego*. En este diálogo el evangelista ha tenido en cuenta las discusiones que habían surgido en la comunidad, como réplica al judaísmo sin duda, acerca de tales esperanzas sobre la venida y actividad de Elías. De ser así ¿cómo se compagina la necesidad impuesta por Dios a los padecimientos y muerte de Jesús, el Hijo del hombre? Penetramos así en las dificultades surgidas del duro hecho de la muerte en cruz de Jesús; lo que nos conviene también a nosotros, pues nos hemos habituado demasiado a este obscuro acontecimiento, realmente incomprensible para la fe en el Hijo de Dios.

La orden de silencio a los tres discípulos —que Lucas no ha consignado— se acomoda tan poco a la situación histórica, como las precedentes órdenes de silencio. Pues, si la profecía de Jesús sobre su muerte —que estos tres discípulos y los otros habían escuchado— debía iluminarles este hecho obscuro y alentarles para emprender ellos mismos su camino doloroso, ¿por qué los tres testigos de la transfiguración no habían de hablar de la misma al menos a sus compañeros? Pero la alusión a la resurrección le interesa al evangelista por múltiples motivos: la transfiguración de Jesús anticipa su resurrección y, de hecho, sólo se comprende junto con ésta. La elec-

15. Cf. P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV/2, Munich 1928, p. 792-798; J. JEREMIAS, en *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament* II, p. 935s; J. GIBLET, *Prophétisme et attente d'un Messie Prophète dans l'ancien Judaisme* en *L'attente du Messie*, Lovaina 1954, p. 85-130, especialmente p. 111-113.

ción de estos tres discípulos como testigos de la resurrección de la hija de Jairo (5,37), de la transfiguración de Jesús y de su agonía en Getsemaní (14,33), está en relación con los misterios de la vida y ministerio terrenos de Jesús, que después de su resurrección no debían permanecer ocultos y que además proporcionaban una clave para la comprensión de su persona. El que opera en forma velada es el mismo Hijo de Dios dotado de plenos poderes, a quien corresponden la gloria y autoridad divinas, aunque todavía deba atravesar la noche obscura de la pasión. Al menos tres de los compañeros más antiguos y más íntimos de Jesús deberán atestiguarlo más tarde, cuando la comunidad ya pueda comprenderlo gracias a la resurrección de Jesús. Incluso en el momento en que los discípulos descienden del monte de la transfiguración, la palabra de Jesús acerca de la resurrección del Hijo del hombre de entre los muertos les está cerrada [16]. La guardan en su pecho, pero discuten acerca de lo que pueda significar eso de «resucitar de entre los muertos». Aquí, a diferencia de 8,31, se ha introducido intencionadamente el «de entre los muertos» para expresar todavía con más fuerza la penetración real de Jesús en el reino de la muerte y su salida del mismo, su resurrección, por obra de Dios. Es la esperanza escatológica que el judaísmo alimentaba para el fin de los tiempos, y que debía cumplirse en Jesús, pero inmediatamente después de su muerte. Ésta es precisamente la grande y asombrosa experiencia de la comunidad de los discípulos que inflamó su fe y alegría

16. También aquí vuelve a influir el «secreto mesiánico»: durante el tiempo del ministerio de Jesús en la tierra, los discípulos carecen de una verdadera comprensión de la persona de Jesús. Por ello los tres discípulos escogidos sólo podrán hablar de esto después de la resurrección de Jesús. Pero en la discusión sale a la superficie el recuerdo pospascual de los discípulos. Sobre el modo de representarse la «resurrección de entre los muertos», véase R. SCHNACKENBURG, *Zur Aussageweise «Jesus ist (von den Toten) auferstanden»*, en «Bibl. Zeitschrift» 13 (1969) p. 1-17.

pascuales. Cuando el acontecimiento se realizó y los discípulos lo experimentaron mediante las apariciones del resucitado —y la confirmación del sepulcro vacío—, la «resurrección de entre los muertos», la resurrección de la muerte, por obra del poder divino, fue la afirmación que se les impuso a los discípulos y que les reveló la inteligencia del acontecimiento y toda su importancia: este resucitado es el signo de que Dios confirma y justifica a Jesús crucificado, de que con él irrumpe la era definitiva de la salvación, lleva la historia a su consumación y da a los hombres la certeza de su propia liberación.

Tras las discusiones entre sí, los tres discípulos se acercan a Jesús con un problema. Los doctores judíos de la ley dicen que, según la Escritura, primero debe venir Elías. ¿Qué fuerza tiene este argumento si Jesús habla de la resurrección del Hijo del hombre sin referirse a la venida de Elías? Los discípulos han entendido, pues —y *aquí se vislumbra el horizonte de después de pascua*— que se trata de una afirmación relativa al tiempo de la salvación escatológica. Jesús empieza por ratificar la concepción judía que se apoyaba en la Escritura. Cabría esperar que hubiese añadido inmediatamente: «Mas yo os digo que Elías ha venido ya...» (así ordenará después Mateo el curso de las ideas). Pero, tras la ratificación de las ideas judías por parte de Jesús, Marcos presenta la objeción de un modo tajante: en tal caso ¿cómo se ha podido escribir sobre el Hijo del hombre que debía padecer mucho y ser despreciado? Presenta las dificultades de la comunidad cristiana en un lenguaje que aparece ya en la propia afirmación de Jesús (8,31). Después la comunidad escucha la respuesta de labios de Jesús: Elías ya ha venido y los hombres hicieron con él cuanto quisieron...

Es evidente (evidencia que Mateo pone aún más de relieve mediante la observación aclaradora de 17,13) que

aquí se está pensando en Juan Bautista. Para los cristianos él era realmente el precursor del Mesías Jesús y podía por ello vérsele en la función que el judaísmo atribuía a Elías, después de su segunda venida (cf. Mt 11,14; también Lc 1,17, aunque en forma menos explícita)[17]. La interpretación cristiana va incluso más allá de la judía por cuanto que incorpora la muerte del Bautista en su función de precursor. El argumento fluye, pues así: Si incluso hubo de sufrir el precursor, que fue perseguido y asesinado por los hombres ¿cuánto más no habrá de sufrir aquél cuyo camino preparó Juan? Difícil resulta la adición «conforme está escrito acerca de él», pues no se encuentran esas palabras bíblicas sobre Elías. Se ha pensado en la persecución del Elías *histórico* por parte de la reina Jezabel (1Re 19,1-3); pero en nuestro pasaje se trata del Elías que ha de volver al fin de los tiempos. Tal vez el texto relativo al Elías histórico «quede aplicado *tipológicamente* al *Bautista, que encontró su Jezabel en Herodías*»[18]. Como quiera que sea, la Iglesia primitiva ha establecido un paralelismo y trabazón estrecha entre el destino del Bautista y el destino de Jesús, y ha considerado esa relación como querida por Dios y testificada en la Escritura. Se reconoce la controversia en torno al hecho obscuro de que las personas elegidas por Dios para promover la salvación deben recorrer el camino de los padecimientos y de la muerte. Hay otras palabras que hablan

---

17. Los evangelistas han dado diversas respuestas al problema de si Juan Bautista debía considerarse como Elías. Marcos y Mateo lo han afirmado teniendo en cuenta su misión de precursor; cf. W. TRILLING, *Die Täufertradition bei Matthäus*, en «Bibl. Zeitschr.» 3 (1959) p. 271-289. Lucas sitúa al Bautista todavía en la era de los profetas abriendo la nueva era con el anuncio de la salvación por Jesús (16,16). En Juan se rechaza que el Bautista sea Elías mediante la pregunta sobre su ministerio mesiánico (1,21.25); cf. al respecto G. RICHTER, *«Bist du Elias?» (Joh 1,21)* en «Bibl. Zeitschr.» 6 (1962) p. 79-92.238-256.

18. J. SCHMID, *El Evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona 1967, p. 252.

asimismo del repudio y persecución de los profetas (Mc 6,4 y par; Mt 5,12; 23,31.35.37; Act 7,52). Existía toda una tradición sobre las amargas experiencias de los hombres enviados por Dios, y a su luz entendió mejor la Iglesia primitiva el destino de Jesús y de sus propios mensajeros de la fe. Injusticias y persecuciones, padecimientos y muerte no han desaparecido tampoco en esta época del mundo. La palabra de que Dios «todo lo ha hecho perfectamente», (Mc 7,37) es una promesa que sólo encuentra su pleno cumplimiento en el mundo futuro. Una teología optimista de la creación pierde de vista la situación del mundo histórico. No todo ha sido aún restablecido; todavía la cruz es el signo de la existencia cristiana, todavía se impone a la Iglesia la necesidad de seguir a Jesús por el camino de los padecimientos y de la muerte. Eso es lo que Marcos ha dicho de manera inequívoca a su comunidad con la mirada puesta en el camino de Jesús y en el propio camino de ella.

e) Curación de un muchacho endemoniado (9,14-29).

[14] *Al volver a donde estaban los discípulos, los vieron rodeados de una gran multitud, y a unos escribas que discutían con ellos.* [15] *Toda aquella multitud, al verlo venir, quedó pasmada y corrió en seguida a saludarlo.* [16] *Él les preguntó: «¿De qué estabais discutiendo con ellos?»*
[17] *Y uno de la multitud le contestó: «Maestro, te he traído a mi hijo, que está poseído de un espíritu mudo;* [18] *y cuando se apodera de él, lo tira por tierra, y el niño echa espumarajos y rechina los dientes, y se queda rígido. Dije a tus discípulos que lo arrojaran, pero ellos no han podido.»*
[19] *Entonces él responde: «¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo estaré entre vosotros? ¿Hasta cuándo tendré que*

soportaros? Traédmelo.» [20] *Y se lo trajeron. Y apenas vio*
a Jesús inmediatamente el espíritu agitó al muchacho con
violentas convulsiones, el cual, cayendo por tierra, se
revolcaba echando espumarajos. [21] *Jesús preguntó al pa-*
dre: «¿Cuánto tiempo hace que le sucede esto?» Él le res-
pondió: «Desde la infancia; [22] *y muchas veces también lo*
arroja al fuego y al agua, para hacerlo perecer. Pero, si
tú puedes algo, ten compasión de nosotros y socórrenos.»
[23] *Replicó Jesús: «En cuanto a eso de si puedes, todo es*
posible para el que cree.» [24] *Al momento, el padre del niño*
exclamó: «¡Creo! ¡Ayúdame tú en mi falta de fe!» [25] *Vien-*
do Jesús que aumentaba el concurso del pueblo, increpó
al espíritu impuro, diciéndole: «Espíritu mudo y sordo, yo
te lo mando: Sal de él y no vuelvas a entrar en él jamás.»
[26] *Y gritando y agitándolo con muchas convulsiones, salió*
de él. El joven quedó como muerto, tanto que muchos
decían: «Ya murió.» [27] *Pero Jesús, tomándolo de la mano,*
lo levantó, y el muchacho se puso en pie. [28] *Cuando Jesús*
entró en casa, sus discípulos le preguntaban aparte: «¿Por
qué nosotros no hemos podido arrojarlo?» [29] *Y les con-*
testó: «Esta clase de demonios sólo puede ser expulsada
por la oración.»

El largo episodio, narrado de un modo gráfico y un tanto prolijo, lo ha puesto Marcos intencionadamente en este lugar de su Evangelio. Por su estilo pertenece a los grandes milagros de curación, y en parte sobre todo se relaciona con la curación del poseso de Gerasa (5,1-20): allí se trataba de locura furiosa, aquí de epilepsia. Estos extraños casos clínicos, que provocaban horror, se atribuían frecuentemente en aquel tiempo a posesión diabólica. Pero al evangelista no le interesa este relato antiguo como tal — en la segunda parte de su Evangelio no trae más episodios de curación, con la sola excepción del Bar-

timeo, el ciego de Jericó (10,46-52) —; le interesan las enseñanzas que de él se desprenden para la comunidad. Si expone la incapacidad de los discípulos para terminar con aquel caso de posesión diabólica y al final, en su conversación privada con Jesús, alude una vez más al problema, bien pueden esconderse detrás las dificultades y discusiones suscitadas en la comunidad acerca de cómo se había de administrar el carisma de la curación de enfermos y de expulsión de los demonios. Parece también que el evangelista elabora diversas tradiciones [19]. La solución final, de que para casos expecialmente difíciles es necesaria la oración, no se aviene con la amonestación a avivar la fe confiada en la fuerza de Dios, presente en Jesús. Pero en este contexto de su exposición algo que interesa decir sobre todo al evangelista es esto: el Hijo del hombre que se encamina hacia la muerte sigue siendo el que actúa con los plenos poderes de Dios, y en él debe *alimentar la comunidad una fe inconmovible*. No debe conformarse con la «generación incrédula», sino que en medio del mundo que la rodea debe hacer frente a los ataques contra la fe. Con Jesús y por Jesús la Iglesia supera las peores fuerzas del maligno.

Los que bajaban del monte de la transfiguración se encuentran con una gran muchedumbre del pueblo y con los escribas que sostienen una disputa con los otros discípulos de Jesús... en agudo contraste. No se dice el motivo de la discusión; los doctores de la ley aparecen simplemente porque se trata de una disputa. Por lo que sigue podemos inferir que se hablaba sobre el poder para expulsar los demonios y sobre si Jesús podría curar aquel

19. Muchos suponen que Marcos reelaboró dos historias milagrosas o que conocía la historia en dos formas: la primera centraba su interés en los discípulos (v. 14-19; cf. 28s); la segunda en el padre y en su postura de fe (v. 20-27). Cf. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Gottinga [4]1961, p. 255s; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, p. 106s.

grave caso de posesión. El padre quería presentar su infortunado hijo a Jesús; pero se encontró sólo con los discípulos que nada pudieron hacer contra aquella enfermedad. La gente esperaba ahora a Jesús; pero al verle «quedó pasmada». La fuerte expresión griega indica un terror religioso, como el que invadió a las mujeres cuando vieron al ángel junto al sepulcro vacío (16,5s). El evangelista no pretende sugerir con ello que todavía se percibiese en el rostro de Jesús el resplandor de la transfiguración; se trata más bien de la impresión que la presencia de Jesús produce otras veces en el pueblo, y precisamente en los casos de expulsiones demoníacas (1,27; cf. 5,15). Corren, pues, a su encuentro y le saludan. Con esta escena, que él mismo ha elaborado, Marcos quiere preparar a los lectores para lo que sigue.

El padre expone a Jesús la enfermedad de su hijo. El muchacho está poseído por un espíritu inmundo, que *le invade repentinamente y le tira contra el suelo*; la descripción de cómo el muchacho echa espuma, le crujen los dientes y acaba totalmente rígido y agotado, presenta un ataque de epilepsia. Al espíritu se le llama «mundo» —y «sordo» también, según el v. 25—, porque el mozo sólo podía hablar con grandes dificultades, y los síntomas de la enfermedad en el paciente se atribuían por entero al demonio. La conmoción de aquella gente, por el horror que le causaban tales manifestaciones, apunta aquí a la posibilidad de la expulsión o lanzamiento del demonio y en definitiva a la curación del muchacho. Los discípulos no lo consiguieron, y late también ahí un reproche contra Jesús.

Jesús se queja contra la «generación incrédula», expresión que recuerda su respuesta a la petición incrédula de un signo por parte de los judíos: «Esta generación perversa y adúltera reclama una señal» (Mt 12, 39 y par Lc 11,29).

Jesús condena la postura del pueblo como simple afán de milagros y como una acogida meramente externa que sólo busca ayuda para las necesidades materiales. La queja contra la generación incrédula e inconstante no ha cesado de resonar en boca de los profetas desde los tiempos de Moisés. Dios es un Dios fiel, pero «sus hijos, que él ha engendrado, han prevaricado contra él; una generación depravada y perversa» (Dt 32,5). «Y dijo: Yo esconderé de ellos mi rostro, y estaré mirando el fin que les espera; porque es una raza perversa, son hijos infieles» (Dt 32,20). Parece como si Jesús quisiera huir de los hombres, como si estuviera cansado; al igual que se quejaban los profetas y estaban cansados por tener que cumplir su misión divina en medio de un pueblo rebelde (cf. Jer 5,23; 9,1, etc.). El juicio pesimista de Jesús sobre sus coetáneos, sobre «esta generación» que no quiere convertirse (Mt 12,41s y par), que amontona sobre sí culpas y más culpas (Lc 11, 49ss), explica a la comunidad sus propias y tristes experiencias; pero es también una amonestación para ella a fin de que no se hunda en la misma actitud depravada y cerril.

Pero Jesús, que se ve frente a esta mezquindad y obstinación humanas, no se deja arrastrar a la resignación, sino que permanece fiel a la misión que Dios le ha confiado de anunciar y realizar la salvación. No es más que un lamento humano el que se escapa de su corazón; sufre entre los hombres y, no obstante, se vuelve una vez más hacia ellos con amor y compasión... Es una llamada a los predicadores y a todos los creyentes a no capitular ante las contrariedades del mundo que les rodea y de su propio corazón. Jesús manda, pues, que le traigan al muchacho, que ante sus mismos ojos sufre un nuevo ataque. La pregunta de Jesús acerca del tiempo que padecía tales accesos permite al padre exponer una vez más lo grave

del caso. Su hijo tiene este mal desde su infancia, y la epilepsia ha puesto con frecuencia en peligro la vida del muchacho que se lanzaba al fuego o al agua. Mateo ha relacionado por ello la enfermedad con el sonambulismo; para Marcos, en cambio, todo se debe a la maldad del demonio que quiere acabar con el muchacho. Frente a la violencia destructora del maligno, la fe no puede sino afianzarse más.

Tras la queja contra la generación incrédula, la fe se convierte en el tema central. La observación del padre desesperanzado: «pero si tú puedes algo...» la recoge Jesús que advierte: «Todo es posible para el que cree.» En la súplica del hombre latía una duda acerca del poder de Jesús para liberar al muchacho de sus padecimientos. De acuerdo con ello, la respuesta de Jesús parece afirmar que él mismo quiere realizar la expulsión por la fuerza de la fe. ¿Actúa Jesús por su propia fe, carismáticamente fuerte? De suyo la idea de la fe de Jesús no es absurda, si se piensa en su sumisión humana a Dios, en su entrega a la tarea salvadora que Dios le ha confiado (cf. 6,5), en su conciencia profética. Pero esa fe no encaja en la imagen que el evangelista presenta de Cristo, sin que en ninguna otra parte se hable de la fe de Jesús. La sentencia «todo es posible para el que cree» es más bien una advertencia al padre del muchacho y a la comunidad cristiana (cf. 11,22s). El hombre lo ha entendido así, pues exclama inmediatamente: «¡Creo! ¡Ayúdame tú en mi falta de fe!» Son éstas unas frases existenciales del Evangelio, de singular actualidad para todo hombre y que habla a los creyentes precisamente en su situación. Este hombre tiene un deseo ardiente de creer, aunque es consciente de su debilidad; más aún, sabe que en él en cuanto hombre anida más bien la incredulidad y que la fe sólo puede ser un regalo del poder de Dios. Por ello su respuesta se

convierte en una oración fervorosa. No existe fe alguna, aunque proceda de la gracia de Dios, que no conozca los quebrantos y desfallecimientos[20]. Sólo Dios puede convertir la fe humana en una certeza indefectible e inconmovible. En la realidad de este mundo, en medio de lo enigmático de sus fenómenos, en las obscuridades de la pasión y de la maldad, en medio de la incredulidad de los otros hombres que impugnan la verdadera fe, ni siquiera el hombre creyente está a resguardo de la inseguridad y de la duda. En su posición existencial, al lado de la fe que *mantiene y quiere mantener, siempre habitará también* una buena parte de incredulidad. La llamada angustiosa de aquel hombre es también el grito del hombre moderno, el llanto y plegaria que brota de su corazón son también la oración del hombre creyente de nuestro tiempo. Una oración sincera que Dios escuchará, como Jesús se compadece de la necesidad de aquel padre profundamente atribulado.

Al ver Jesús que la gente afluye y se agolpa en derredor realiza la expulsión sin pérdida de tiempo. Evidentemente quiere evitar un mayor alboroto. El acontecimiento viene presentado de modo parecido a los casos anteriores. A la voz poderosa de mando el demonio debe obedecer, aunque salga a regañadientes, con un grito agudo y entre violentas sacudidas del muchacho. Se consigna luego el resultado de todo ello: el paciente yace completamente exhausto, como muerto. Es curiosa la reacción de la multitud; la mayoría dice: Está muerto; nada de elogios clamorosos hacia la acción taumatúrgica (cf. 1,27). Esta reacción negativa sin duda que no le ha pasado por alto al evangelista: la gente no da muestras de mayor fe por esta maravillosa expulsión del demonio que, habida cuenta de la impotencia de los discípulos, debiera haberla im-

20. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Glauben im Verständnis der Bibel*, en *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* I, Munich 1967, p. 61-85.

presionado más; sigue siendo la generación incrédula. Mas para los lectores creyentes el hecho es una confirmación de la grandeza y poder de Jesús. Su palabra de mando viene subrayada por un elocuente «yo»; a diferencia de los discípulos, Jesús ordena al espíritu inmundo en tono soberano que salga del muchacho y que no vuelva más. Cuando el demonio ha sido expulsado, Jesús toma por la mano al muchacho que yacía inerte — como hizo con la hija de Jairo, a la que despertó del sueño de la muerte (5,41) — y la hizo levantar. Se dice luego que el muchacho «se puso en pie», también al igual que respecto a la niña resucitada (5,42). De este modo quiso evidentemente el evangelista describir la curación al igual que la resurrección de un muerto... Para el lector avisado esto era una alusión al poder de Jesús sobre las fuerzas de la muerte [21].

El diálogo, que sostienen después los discípulos con Jesús, es un indicio elocuente de que el evangelista aún quería dar una enseñanza particular a la comunidad. La «casa» y la anotación «aparte» son recursos estilísticos del evangelista para reclamar la escucha atenta de la comunidad a la respuesta de Jesús con la que concluye todo el relato (cf. 4,34; 7,17; 9,33; 10,10s; 13,3s). A la pregunta de los discípulos de porqué ellos no habían podido curar al muchacho poseso, responde Jesús: «Esta clase de demonios sólo puede ser expulsada por la oración.» Puesto que los lectores nada saben de una oración de Jesús en aquella circunstancia, la respuesta está claramente destinada a la comunidad. A la fe, a la que todo le es posible, debe seguir la oración que pone asedio al poder de Dios, no ciertamente como un medio para dis-

---

21. Acerca del propósito del evangelista frente a la comunidad que tiene necesidad de la oración en su lucha contra los demonios, cf. K.-G. REPLOH, *Markus - Lehrer der Gemeinde*, Stuttgart 1969, p. 211-221. «En tal oración se hace realidad su victoria sobre el poder personificado en los demonios» (p. 218).

poner de él, sino como una llamada humilde y apremiante que espera de Dios, con fe, lo que es humanamente imposible. El emparejamiento de la fe libre de dudas y de la oración consciente de ser escuchada se encuentra también en una pequeña colección de *logia* de Jesús, que Marcos ha reunido después de la maldición de la higuera (11,23ss). Aquel pasaje confirma que se trata de una fe carismática («capaz de trasladar montañas»), que los discípulos de Jesús deben conseguir a través de la oración. Prueba asimismo que no se trata —o al menos no sólo— de una indicación para el exorcismo de los demonios practicado con éxito, sino que en el fondo se trata de una enseñanza profunda de cómo la comunidad debe confiar únicamente en Dios en medio de las dificultades y tribulaciones. Justo cuando adquiere conciencia de la debilidad de su fe y de sus propios fallos, encontrará en la oración la fe adecuada. Visto así, la adición de un copista posterior «y por el ayuno» resulta una grave equivocación. Mas si se entiende el ayuno como expresión de la debilidad humana, como participación en los padecimientos de Jesús y, en consecuencia, como una oración más intensa, como una llamada de socorro más fervorosa a Dios, entonces también esta adición está justificada. Puede incluso avivar más aún la conciencia sobre el poder del maligno y sobre la necesidad del hombre creyente. Lo decisivo es la actitud fundamental que el hombre adopta frente a Dios: si quiere hacerse valer o si busca su refugio en el poder de Dios cuando le oprimen las tribulaciones y necesidades. En su amor misericordioso Dios no abandonará a los corazones atribulados: eso lo sabe la comunidad que contempla el camino de Jesús hacia la muerte y su resurrección.

2. Segundo anuncio de la pasión (9,30-50).

El segundo vaticinio de los padecimientos y muerte de Jesús señala una nueva sección, cuyo destino a la comunidad resulta aún más claro. La conversación con los discípulos «en la casa» (9,33) viene a establecer el marco para una especie de catecismo comunitario, que contiene algunas sentencias de Jesús, diversas por su contenido pero homogéneas por su destino a la comunidad. Los pequeños fragmentos están eslabonados mediante ciertas palabras nexo, procedimiento antiguo para recordar las sentencias de Jesús y transmitirlas a otros. Esta peculiar composición formada mediante palabras nexo (9,33-50), ciertamente anterior a Marcos[22], muestra cómo la comunidad recordaba «las palabras del Señor» (cf. Act 20,35) y las aplicaba a su propia situación. Mateo dispone en parte del mismo material —aunque utiliza una fuente más amplia de sentencias— para redactar una «regla de la comunidad», una instrucción sobre la conducta fraterna en la comunidad de los discípulos (c. 18). La última disposición es ciertamente obra del evangelista. A través de estas antiguas colecciones de sentencias y de su elaboración por parte de los evangelistas, logramos indirectamente ciertos atisbos sobre la vida de las primitivas comunidades cristianas y observamos cómo los predicadores y maestros —entre los que hay que contar también a los evangelistas— instruían y aconsejaban con palabras del Señor. Se

---

22. Cf. L. Vaganay, *Le schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources*, en RevBibl 60 (1953) p. 203-244; R. Schnackenburg, *Mk 9,33-50*, en Synoptische Studien (Homenaje a A. Wikenhauser), Munich 1954, p. 184-206; A. Descamps, *Du discours de Marc IX, 33-50 aux paroles de Jésus* en *La formation des Évangiles*, Lovaina 1957, p. 152-177; F. Neirynck, *Die Überlieferung der Jesusworte und Mk 9,33-50*, en «Concilium» 2 (1966) p. 774-780.

podría estudiar la composición así formada, como un todo o en cada uno de sus elementos particulares; vamos a intentar un resumen con fines de meditación.

a) El segundo anuncio (9,30-32).

30 *Habiendo salido de allí, atravesaban Galilea, y él no quería que lo supiera nadie;* 31 *porque iba enseñando a sus discípulos, diciéndoles: «El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres, y le darán muerte; pero, después de muerto, resucitará a los tres días.»* 32 *Pero ellos no comprendían tales palabras; y sin embargo, les daba miedo de preguntarle.*

Con la frase introductoria quiere el evangelista hacer el tránsito de los fragmentos que acaba de presentar a un nuevo material de tradición y anunciar la marcha de Jesús hacia Jerusalén. Pues en los capítulos siguientes acentúa la impresión, de una manera planificada, de que Jesús está en camino hacia la ciudad santa. Según 10,1, llega a la región de Judea y al Este del Jordán; en 10,17 continúa su camino; en 10,32 ya se dice expresamente que la meta es Jerusalén; en 10,46 llega a Jericó; en 11-1 se aproxima a la capital a través de Betfagé y de Betania, y finalmente penetra en Jerusalén y en el templo (11,1). Los datos geográficos son poco precisos, a veces obscuros y hasta equívocos. Muchas piezas, como la instrucción a las turbas en 10,1, el diálogo con los fariseos en 10,2ss, la bendición de los niños en 10,13ss, no encajan en este cuadro; y el cambio de auditorio —el pueblo, los discípulos— confirma la impresión de que las perícopas más bien se han reunido desde unos puntos de vista teológicos.

La subida a Jerusalén tiene un significado teológico

porque allí debe cumplirse para Jesús el destino de muerte que Dios ha dispuesto sobre él. Los discípulos entran también en ese camino, «Jesús caminaba delante de ellos» (10,32); y la comunidad debe saber que todo esto se lo dice también a ella su Señor mientras se encamina hacia la cruz. Lo cual da a sus palabras una suma gravedad, especialmente si la comunidad debe reconocer en la incomprensión de los discípulos y en su actitud contraria al Espíritu su propia imagen. Lucas ha dispuesto esta marcha de Jesús a Jerusalén, que el Señor emprende con plena conciencia y santa decisión (Lc 9,51), con una estructuración más vigorosa y mayor carga teológica, bajo la idea dominante de que en Jerusalén se ha cumplido el destino de los profetas y allí debe cumplirse también el del Mesías (cf. 13,32-35). En el texto presente Marcos hace pasar a Jesús por Galilea, la patria del Evangelio y el escenario de sus obras poderosas, sin detenerse y procurando a toda *costa no ser reconocido. Es el abandono definitivo de los* lugares en que desarrolló su actividad, la interrupción de su proclama de la salvación, porque ha sonado la hora de que el Hijo del hombre sea entregado y muerto. «Y él no quería que lo supiera nadie.» Nadie puede impedir la marcha de Jesús, nadie puede hacerle volver atrás. A diferencia de lo que ocurría cuando imponía las órdenes de silencio, aquí no oímos nada sobre que se difunda la fama de sus propósitos. Si en los últimos capítulos se vuelve a mencionar o a presentar al pueblo repetidas veces, ello se debe a otras razones expositivas.

Comparado con el primero, sorprende que en este segundo anuncio de la pasión no se mencione el «es necesario», reflejo de la disposición divina. En lugar de eso, se dice categóricamente: «será entregado». El obscuro suceso se ha convertido en una realidad y empieza ahora a verificarse. Jesús ha tomado una decisión y se pone inmediata-

mente en camino. Pero el misterio, humanamente incomprensible, persiste en toda su dureza opresiva: el Hijo del hombre «será entregado en manos de los hombres». En 8,31 se dijo que sería rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; es decir, por las autoridades teocráticas del judaísmo. Ahora la forma de expresión es todavía más radical: el Hijo del hombre, llamado por Dios a la gloria (8,38), es entregado a los hombres. El verbo griego no indica aquí expresamente la traición que llevó a cabo uno de los discípulos de Jesús —acción que describe el mismo verbo—, ni la simple entrega a un tribunal humano, sino algo más profundo y vasto: la entrega del Hijo del hombre a la violencia de los hombres... porque Dios lo permite y quiere. Eso es lo que indican la expresión semitizante «en manos de los hombres» y la forma pasiva.

Es una fórmula preferida por la primitiva teología cristiana para expresar la muerte expiatoria que Dios dispuso para su Hijo. «Fue entregado por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25). Entregado por Dios, Jesús se entrega personalmente a la muerte (cf. Rom 8,32; Gál 2,20; Ef 5,2). En estos textos late seguramente la idea de la muerte expiatoria y vicaria del siervo de Yahveh, del que se dice en Is 53,6: «El Señor le ha cargado sobre las espaldas la iniquidad de todos nosotros», y más adelante: «Su vida fue entregada a la muerte» (Is 53,12 según la versión de los LXX). En los anuncios de la pasión todavía no se encuentra el «por nosotros» o «por nuestros pecados»; estos anuncios gravitan por completo en torno a la idea del «rechazado y vilipendiado por los hombres», «entregado en manos de los hombres», lo que equivale a decir en manos de los pecadores (cf. Mc 14,41). La total impotencia del Hijo del hombre, el poder de la maldad humana sobre él, eso es

lo que indica el «ser entregado», con alusión clara desde luego al cántico del siervo de Yahveh (cf. también 1Cor 11,23). Los hombres matarán al Hijo del hombre, pero cuando le hayan matado, Dios introducirá un cambio inmediato: le resucitará. La indicación temporal «a los tres días» expresa esta intervención inmediata de Dios (véase el comentario a 8,31).

De nuevo los discípulos no comprenden absolutamente nada. Ya no contradicen a Jesús, ni siquiera se atreven a preguntarle, víctimas como son del terror y del pasmo. Sus palabras —el anuncio completo de la muerte por obra de los hombres y de la resurrección— es tan grande e incomprensible, que les invade el asombro, como les había ocurrido después del apaciguamiento de la tempestad (4,41). La palabra de Jesús es intangible, inevitable, como aquella otra que precedió a la negación de Pedro, y que este discípulo recordará amargamente después de su defección (14,72). La comunidad debe saber que Jesús la ha pronunciado refrendando el designio de Dios y descubriendo los pensamientos divinos. Según esta palabra, la muerte de Jesús es un recuerdo indeleble de la malicia de los hombres, y también del poder de Dios.

b) Discusión sobre el primer puesto (9,33-37).

33 *Llegaron a Cafarnaúm. Y estando ya él en la casa, les preguntaba: «¿De qué veníais discutiendo en el camino?»* 34 *Pero ellos guardaban silencio; porque en el camino habían discutido entre sí sobre quién era el mayor.* 35 *Y sentándose, llamó a los doce y les dijo: «El que quiera ser primero, que sea último de todos y servidor de todos.»* 36 *Luego tomó a un niño y lo puso delante de ellos y, abrazándolo, les dijo:* 37 *«Todo el que acoge a uno de estos*

niños en mi nombre, es a mí a quien acoge; y quien me acoge a mí, no me acoge a mí, sino a aquel que me envió.»

A pesar de la subida a Jerusalén (cf. v. 30), nos encontramos de nuevo en Cafarnaúm, al Norte de Galilea. Pero el evangelista ha creado este marco para su colección de sentencias, porque Cafarnaúm es la ciudad en que Jesús se halla «en casa» (cf. 2,1), es decir, en la casa de Simón y de Andrés (1,29). Aquí la idea es también ésta: Jesús, en el viaje que ha emprendido hacia el lugar de su pasión y muerte, vuelve una vez más a la «casa» e imparte a sus discípulos nuevas e importantes enseñanzas. La comunidad sabe que es ella también la destinataria de estas palabras de Jesús a los doce. De camino, mientras el pensamiento de Jesús se sumergía por completo en su pasión, los discípulos han discutido entre sí sobre quién era el mayor; tan lejos estaban del Maestro, tan poco habían comprendido lo que significaba el seguimiento de Jesús. Es el mismo contraste que media entre el primer anuncio de la pasión que hace Jesús y la oposición de Pedro (8,31ss). Todos los discípulos son presa de la ideología humana llegando incluso a disputarse el primer puesto. Pero Jesús —eso es lo que indica el evangelista con la pregunta que les dirige— los conoce, y ellos permanecen callados. También la observación inmediata de que se sentó —postura propia del maestro (cf. 4,1s; 13,3)— y llamó a los doce, es aportación redaccional del evangelista. Indica así que tiene algo especial que decir (cf. 6,7) a los representantes del pueblo de Dios (3,13ss). Los doce aparecen varias veces como sus campañeros en el camino que le lleva a la muerte (10,32; 11,11; 14,17). Jesús los introduce espiritualmente —y con ellos la comunidad— en ese camino. Se crea así el marco para las palabras que siguen, que el evangelista toma de la tradición.

La sentencia de que el discípulo de Jesús que aspire al primer puesto debe ser justamente el último y el servidor de todos, nos la transmiten los Evangelios en una quíntuple redacción; tan importante era para la Iglesia primitiva. En Marcos presenta aún otro tenor literal (grande — servidor, primero — esclavo de todos) después del anuncio tercero de la pasión, cuando los hijos de Zebedeo solicitan de Jesús los primeros puestos en su reino (10,43). Allí presenta un cierto clímax: todavía los discípulos no han aprendido nada, sino que se irritan por la pretensión de sus compañeros (10,41). El *logion* se repite en aquel pasaje —escogido también con particular intención— de una forma más explícita y fuerte, adquiriendo una motivación más grave al remitirse al ejemplo del Hijo del hombre que ha venido para servir y dar su vida en rescate (10,45). Mateo ha comentado la palabra a su manera (18, 1-4)[23], mientras que Lucas traslada la disputa sobre la primacía al lugar de la última cena (22,24-27), con lo que la comunidad puede comprender mejor que esta ley del servicio mira a su propia vida, y muy concretamente a sus reuniones, al banquete del amor con el servicio de la mesa.

En el pasaje que nos ocupa la sentencia no presenta una construcción totalmente regular. «Primero» y «último» ofrece el máximo contraste; pero todavía se añade, a modo de aclaración, «y servidor de todos». Este motivo del servicio aparece en todos los textos, exceptuando Lc 9,48*c*.

---

23. Mateo habla a su comunidad de una forma nueva; para él el «reino de los cielos» tal vez está ya referido a la Iglesia, al menos en el sentido de que ella es la imagen presente y el campo de operaciones del reino futuro. Al niño se le presentó ya como símbolo del sentimiento humilde (v. 4). Cf. además W. TRILLING, *Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäus-Evangelium*, Munich ³1964, p. 106-110; el mismo, *Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Mt 18*, Leipzig ²1964 = Düsseldorf 1960, p. 19-27; W. PESCH, *Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18*, en «Bibl. Zeitschr.» 7 (1963) p. 220-235.

La exigencia que Jesús presenta de este modo a cuantos quieran pertenecer a la comunidad de sus discípulos y pertenecerle a él, ataca en lo más profundo el afán de orgullo y poder en el hombre, y trastorna el orden que tantas veces prevalece entre los hombres (cf. 10,42).

Por provocante que pueda resultar la palabra de Jesús, no pretende desencadenar una revolución contra los gobernantes terrenos, sino crear un orden nuevo que refleje el dominio de Dios y permita entrever su reino venidero. Pues, Dios domina por medio de su amor misericordioso, y Jesús ejerce el poder que Dios le ha confiado mediante su servicio. La sociedad de los discípulos y la comunidad futura quedan puestas así bajo una nueva ley, que parece contradecir los hechos de la convivencia humana tal como los presenta a menudo la historia; pero que, sin embargo, constituye la auténtica liberación en la lucha incesante de los hombres entre sí, en la batalla de los intereses de grupo, en la guerra por el dominio y el poder. En las instituciones terrenas, en el Estado y en la sociedad no se impondrá semejante orden, o sólo de un modo incompleto. Los jefes de Estado como los primeros servidores del mismo y los ministros como encargados responsables del pueblo, pueden demostrar buena voluntad y hacer mucho bien; pero no pueden ejercer sus cargos del modo radicalmente servicial que piden las palabras de Jesús a sus discípulos. Es una admonición a la comunidad que, mediante su entrega suprema al servicio, debe mostrar su carácter ajeno al mundo y escatológico; cuanto más se aleje de la palabra y ejemplo de Jesús, menos reflejará ese carácter y con mayor fuerza se enredará en la forma humana de pensar y en su acomodación al «mundo presente» (Rom 12,2). En esa culpa incurre la Iglesia, y cualquier abuso del ministerio eclesiástico, cualquier afán de dominio sobre otros grupos, todo espíritu de contradicción y

de arrogancia en sus filas no hacen sino hundirla más...

Jesús toma a un niño y le pone en medio de los discípulos; le abraza y le acaricia, detalle que Marcos también anota en la otra escena de niños, cuando Jesús los bendice (10,16). Es evidente que el evangelista ha asimilado ambas escenas. Lo que conocía por la tradición eran diversas palabras sobre los niños, que él ha dispuesto en sendas escenas, como mejor le ha parecido. A ello tal vez contribuyó también una temprana confusión de las palabras «pequeños» y «niños».

Cabe suponer que en la sentencia del v. 37 originariamente no se hablaba de «uno de estos niños» sino de «uno de estos pequeños». Esta última expresión se encuentra en otras palabras de Jesús (Mt 10,42; Mc 9,42 par Mt 18,6; Lc 17,2; además de Mt 18,10.14) indicando a los sencillos discípulos de Jesús, que en la comunidad primitiva eran los predicadores cristianos (Mt 10,42; Mc 9,42) o los miembros de la comunidad (Mt 18,10). Frente al lenguaje denigrante y los ataques contra sus discípulos, Jesús toma la defensa de aquellos a quienes ha hecho partícipes de sus tareas; Jesús los consideraba como a enviados suyos, que según un antiguo axioma judío merecían exactamente el mismo honor que quien les enviaba. Los discípulos están en la línea de la misión de Jesús que, en último término, arranca de Dios; por ello, un ataque a los discípulos equivale a un ataque a Dios mismo. Ya en la tradición, latente en la antigua colección de sentencias que Marcos encontró recopilada, estos «pequeños» se habían convertido en «niños», y Marcos muy en su estilo habría rodeado esa sentencia con una escena infantil. Llama especialmente la atención en nuestro pasaje que un niño sea el representante de Jesús (v. 37*b*). Atendiendo al verdadero sentido, la escena presentaría una estrecha semejanza con la del juicio final en que Jesús se identifica con los atribulados

y los que padecen necesidad (Mt 25,31-46). La Iglesia primitiva ha debido entenderlo así, siendo esto un testimonio en favor de cómo había juzgado la acogida de un niño indefenso y necesitado de protección.

En el contexto actual, creado por Marcos, en que se pone a un niño ante los ojos de los discípulos, no como símbolo de la pequeñez y humildad cual ocurre en Mateo (18,3s), sino como objeto de sus cuidados, la setencia adquiere un significado distinto. Jesús quiere y acaricia a dicho niño y se declara en favor suyo, cual si quisiera decir a los discípulos: Vosotros aspiráis al primer puesto; pero quien desea pertenecerme debe respetar lo pequeño e insignificante; pues, en un niño así encuentro yo al hombre mismo. Jesús es amigo de los hombres pequeños y despreciados, para quienes el niño es como un símbolo. En consecuencia, Jesús habría puesto aquí ante los ojos de los discípulos de un modo indirecto su propio ejemplo, su propia postura y sus sentimientos personales (de modo parecido a como lo hace en 10,45).

El ejemplo es instructivo porque muestra cómo la Iglesia primitiva aceptó y meditó las palabras de Jesús y cómo las aplicó a su propia situación. Una palabra de Jesús, originariamente situada en otras circunstancias y con distinto propósito, ha sido ya reinterpretada en la tradición más antigua —leyendo «uno de estos niños» en lugar de «uno de estos pequeños»— y tomada después por el evangelista que la inserta en un contexto distinto. Siempre, sin embargo, el *logion* tiene un significado profundo que permanece cercano al espíritu de Jesús.

c) Uso del nombre de Jesús (9,38-41).

38 *Juan dijo a Jesús: «Maestro, hemos visto a uno que estaba expulsando demonios en tu nombre —uno que no*

anda con nosotros—, y queríamos impedírselo, porque
no andaba con nosotros.» 39 *Pero Jesús dijo: «No se lo*
impidáis; pues no hay quien haga un milagro en mi nom-
bre y pueda luego hablar mal de mí: 40 *que quien no está*
contra nosotros, en favor nuestro está.»
41 *«Quien os da de beber un vaso de agua a título de*
que pertenecéis a Cristo, os lo aseguro: no se quedará sin
recompensa.»

En la serie de sentencias que Marcos ha encontrado es posible que siguiera inmediatamente la del v. 41 con la fórmula de enlace de «en mi nombre». También ideológicamente casa mejor con la hipótesis de «uno de estos pequeños» —en lugar de «niño» del texto actual—, pues, probablemente, la sentencia sobre el ofrecimiento de un vaso de agua mencionaba en su origen a «uno de estos pequeños» como objeto de tal cuidado, según puede inferirse de Mt 10,42. Con ello en la antigua serie de sentencias se daba una progresión: quien acoge con hospitalidad en su casa a «uno de estos pequeños», es decir, a un discípulo de Jesús, acoge al propio Jesús y, por lo mismo, a aquel que le ha enviado; pero incluso quien sólo le da a beber un vaso de agua, recibirá su recompensa. En la última sentencia Marcos ha reconocido atinadamente que se trata de los discípulos de Jesús, y lo ha señalado inmediatamente mediante el pronombre personal «os». Es posible que después se haya insertado aquí toda la escena del exorcista ajeno al grupo, al que Juan se refiere, y que procedería de una tradición particular. La fórmula introductoria del v. 38 delata la mano del evangelista, al tiempo que sorprende la interrupción de la serie de sentencias mediante la inesperada observación del discípulo. Al evangelista le gustan estos rasgos de vivacidad, como ya hemos visto en el marco por él creado —«en la casa»— y en la

escena con el niño. La palabra nexo «en mi nombre» podría haberle movido a esta inserción. De todos modos también sería posible que ya la vieja colección de sentencias hubiese reunido varias sentencias de Jesús bajo esta expresión nexo.

Con el exorcista desconocido Marcos ofrece una tradición propia[24]. Juan, el hijo de Zebedeo, no es mencionado aquí al acaso o de un modo caprichoso. En una tradición peculiar de Lucas aparecen él y su hermano Santiago con rasgos de parecida impaciencia: querían que bajase fuego del cielo sobre una aldea samaritana que denegó la hospitalidad a Jesús y sus discípulos (Lc 9,54s). El suceso a que Juan se refiere no es impensable en tiempos de Jesús, pues sabemos por otras fuentes de exorcistas judíos que empleaban ciertas prácticas mágicas[25]. Claramente se trasluce también cierto interés de la comunidad. Por los Hechos de los apóstoles sabemos que el samaritano Simón el Mago quería comprar, con dinero contante, al apóstol Pedro la facultad de hacer milagros (Act 8,18s). Semejante ideología mágica estaba muy extendida en aquel tiempo y es posible que se haya afianzado al margen del cristia-

---

24. El pasaje tal vez pueda aparecer como una formación de la comunidad, pues sólo dentro de la comunidad se podía hablar del ministerio «en nombre» de Jesús (v. 39) y del seguimiento «con nosotros». No obstante el episodio de Mc 9,16-20 conserva un recuerdo de que los discípulos también intentaron la expulsión de los demonios en ausencia de Jesús, y puesto que la fama de las obras de Jesús se extendía por todas partes, bien pudo un exorcista extraño haber intentado la empresa. La fórmula actualizada para la situación posterior de la comunidad no excluye un episodio histórico.

25. Es interesante la expulsión demoníaca de un cierto Eleazar, referida por FLAVIO JOSEFO (*Antigüedades* VIII, 46s): «Puso bajo la nariz del poseso un anillo, en el que iba metida una de las raíces que Salomón había recetado, hizo que el enfermo la oliese y así expulsó al espíritu malo por la nariz. El poseso se desplomó inmediatamente y Eleazar conjuró entonces al espíritu, por cuanto recitó el nombre de Salomón y las sentencias que él compuso, para que no volviera más a aquel hombre.» Más datos en P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters,* Tubinga 1911; P. BILLERBECK IV, p. 534s; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus,* Leiden 1965, p. 139-150.

nismo naciente. Sorprende la expresión de que el exorcista extraño «no anda con nosotros» —literalmente «no nos sigue»—, pues en los Evangelios sólo se habla del seguimiento de Jesús. Así pensará después la comunidad sobre los sucesos de su tiempo. Pero la enseñanza, que Jesús imparte a sus discípulos, responde a su espíritu, como la reprimenda de Lc 9,55. Es una palabra de tolerancia y magnanimidad que apuntaba a la comunidad cristiana.

A primera vista la razón que Jesús aduce suena a oportunista: quien se apropia algo de la fuerza de Jesús, luego no podrá hablar mal de él; con ello parece como si Jesús se preocupase de ganar partidarios y amigos. Pero esta argumentación «razonable» —Lucas la suprime— sólo debe llevar a la conciencia de los discípulos lo necio de su conducta. La argumentación culmina en una sentencia que interesaba a la comunidad: «Quien no está contra nosotros, en favor nuestro está.» Palabra de tolerancia en la que se manifiesta una amplitud de espíritu que se alza por encima de las ideologías de grupo. Pero, desde el punto de vista de la historia de la tradición, la frase constituye un enigma[26], pues que dice justamente lo contrario de otras palabras de Jesús, contenidas en la tradición de las sentencias que han conservado Mateo y Lucas: «Quien no está conmigo está contra mí, y quien conmigo no recoge, desparrama» (Mt 12,30 = Lc 11,23). En otro contexto, en el que Jesús habla de su batalla contra el mal, estas palabras tienen también su justificación y sentido perfecto. Es preciso afinar y reflexionar para ver

26. Podría tratarse de una forma proverbial de expresión. De Julio César se ha conservado esta sentencia: «Te oímos decir que tenemos por enemigos a todos cuantos no están con nosotros; pero tú consideraste partidarios tuyos a cuantos no están contra ti»; véase en E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, Tubinga [4]1950, a propósito de este pasaje. Sentencias parecidas perviven en boca del pueblo; también Jesús se ha servido de tales refranes populares. Muchos intérpretes creen que se trata de un proverbio introducido posteriormente; pero responde al espíritu de Jesús.

estos aspectos contrarios del ministerio de Jesús. Mientras subsista este mundo histórico con sus manifestaciones perversas y a menudo «demoníacas», es necesaria la lucha contra el mal. Por otra parte, sin embargo, Jesús ha venido con amor y paciencia ilimitados a buscar el bien, doquiera se encuentre. Así descubrimos en la aparición de Jesús junto a unos rasgos combativos su esfuerzo por «salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10). La postura que debemos adoptar en cada caso sólo podemos saberlo por las circunstancias y situaciones concretas; de todos modos las palabras de Mc 9,40 nos exhortan a que superemos la mezquindad humana y nos abramos a todos los hombres que defiendan una causa buena, aunque no estén inscritos en la comunidad de Cristo. La tolerancia de Jesús prohíbe toda cerrazón ortodoxa. Mateo ha pasado por alto la tradición del exorcista extraño al grupo de los discípulos, no por estrechez mental eclesiástica —véase en contra de tal hipótesis su cuadro del juicio final, 25,31-46—, sino porque habría tenido que abordar la cuestión de los taumaturgos de las propias filas, que obraban la maldad (7,22s; 13,41s). Es preciso, pues, meditar las palabras de Jesús en cada una de las situaciones. Mas, en caso de duda, debemos recordar que lo que a Jesús le interesa sobre todo es la unión de los hombres de buena voluntad. La exclusión sectaria, la retirada al *ghetto* eclesiástico, la mirada introvertida, son extrañas a su espíritu.

¿Quién es el hombre al que se le promete una recompensa hasta por el vaso de agua que ofrece a los discípulos de Jesús? Para Marcos y su comunidad en este contexto sólo puede ser alguien que está fuera, que está frente a Cristo y sus seguidores, aunque no de un modo hostil. Presta ese servicio por causa de Cristo. Marcos —o un copista anterior— lo ha explicado mediante el giro «a título de que pertenecéis a Cristo» —Jesús no ha podido

hablar así —; pero la antigua fórmula semítica «a título de que...» apunta a una frase antigua, que Jesús podría haber pronunciado con ocasión, por ejemplo, del envío de los discípulos a misionar (cf. Mt 6,7-13; Lc 10,5-11). La Iglesia primitiva lo ha aplicado a su situación misionera, para la cual también Mateo lo aclara a su modo (10,42). Es una palabra que tiene en cuenta las dificultades de los discípulos, pero que también debe alentarlos. Existen hombres buenos que ayudan a los otros por motivos de humanidad, aunque no conozcan a Cristo; en el juicio esos hombres experimentarán la misericordia de Dios. Como en el caso del samaritano compasivo y en la escena del juicio final, Jesús alaba aquí un sentimiento humanitario que en ocasiones avergüenza a los cristianos. Es en esos hombres en los que piensa cuando dice: Quien no está contra nosotros, en favor nuestro está.

d) Palabras sobre el escándalo (9,42-48).

[42] *«Si alguno es ocasión de tropiezo para cualquiera de estos pequeños que creen, mejor sería para él que le ataran alrededor del cuello una rueda de molino de las que mueven los asnos, y fuera echado al mar.* [43] *Y si tu mano es para ti ocasión de tropiezo, córtatela; mejor es para ti entrar manco en la vida que, conservando las dos manos, ir a la gehenna, al fuego inextinguible.* [45] *Y si tu pie es para ti ocasión de tropiezo, córtatelo; mejor es para ti entrar cojo en la vida que, conservando los dos pies, ser arrojado a la gehenna.* [47] *Y si tu ojo es para ti ocasión de tropiezo, sácatelo; mejor es para ti entrar tuerto en el reino de Dios que, conservando los dos ojos, ser arrojado a la gehenna,* [48] *donde su gusano no muere y el fuego no se extingue.*

La nueva unidad sentencial está formada mediante la palabra nexo σκάνδαλον («tropiezo»). Enlaza con lo que antecede a través de la palabra nexo «pequeños»; el versículo 42 forma contraste con el v. 41: al anuncio de una recompensa por el buen comportamiento en favor de los «pequeños» (los discípulos), sigue ahora una terrible amenaza para cuantos den ocasión de tropiezo a «cualquiera de estos pequeños». El enlace está, pues, justificado desde el punto de vista del contenido; pero la nueva trilogía acerca de los miembros del cuerpo que ocasionan tropiezo sólo tiene una vinculación externa con esa sentencia. Con el «tropiezo» que cualquiera ocasiona a un discípulo de Jesús, se trata de una sacudida a la fe, de un poner en peligro la salvación de otro, cosa que atraen sobre el autor el castigo más severo en el tribunal divino; de ahí la imagen drástica del anegamiento en el mar. Con el tropiezo que procede de los miembros corporales, se piensa en las tentaciones de tipo moral que le vienen al hombre de su misma naturaleza y que debe superar radicalmente de raíz, mediante la «mutilación» de los miembros, a fin de no incurrir en la condenación.

La palabra griega, que ha entrado en nuestra lengua bajo la forma de «escándalo», no tiene la resonancia sensacionalista que ha adquirido entre nosotros. No se trata de la conmoción que provoca en la opinión pública sino de un peligro interno que corre la persona a la que se escandaliza. El vocablo, cuyos orígenes no se han esclarecido plenamente, hace pensar en la caída ocasionada por un tropiezo o una trampa en el camino. En el contexto de la sagrada escritura, ese «tropiezo», cualquiera que sea su origen, representa un peligro para la salvación [27]. En el entorno de Jesús había seguramente hombres que

27. Véase G. Stählin, *Skandalon*, Gütersloh 1930; el mismo en *Theol.*

disuadían su seguimiento a los «pequeños», los discípulos sencillos, y querían destruir su fe y lealtad a Jesús. El Maestro ha observado lleno de cólera tales manejos y ha pronunciado esa terrible amenaza. La «piedra de molino de las que mueven los asnos» era una piedra notablemente grande que —a diferencia del molino de mano—, en el tipo de molino fijo, descansaba sobre otra piedra y tenía un agujero en el centro. Esa clase de molino se llamaba «molino de asno», o bien porque era movido por un asno o bien porque la piedra inferior se llamaba «asno» a causa de su forma. Para un hombre que extravía a los otros en la fe sería preferible, según la palabra de Jesús, que le colgasen al cuello una de esas grandes piedras y lo hundiesen en lo profundo del mar. Es una imagen muy conforme al lenguaje vigoroso de Jesús y cuyo sentido es éste: mejor es la muerte y el exterminio que robar la fe a otro. La forma de expresión recuerda las palabras de Jesús acerca del hombre que iba a traicionarle: «más le valiera a tal hombre no haber nacido» (Mc 14,21). No se trata de sentencias condenatorias inapelables, pero son palabras que pintan a la perfección la terrible realidad de un hecho. La imagen y el arcaísmo de la forma lingüística señalan su origen en el pensamiento judío y no permiten dudar de que bajo las mismas se esconde una palabra personal de Jesús.

La comunidad ha acomodado la palabra a su situación y entiende, bajo aquéllos cuya fe sufrirá quebranto, a todos los creyentes que forman parte de la misma, y no o no exclusivamente a los niños, y de un modo muy especial a los mensajeros de la fe. La frase aclaratoria «que creen en mí» —y que falta en Lc 17,2— se debe

---

Wörterbuch zum Neuen Testament VII, p. 338-358; K. MÜLLER, *Anstoss und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs*, Munich 1969.

seguramente al evangelista. Siempre será algo terriblemente grave poner en peligro y destruir la fe en el corazón de los hombres sencillos. En la tradición sentencial de Mateo y Lucas se agrega: «es imposible que no haya escándalos, ¡pero ay de aquel por quien vienen (los escándalos)!». Jesús contempla de un modo realista la situación del mundo; pero advierte a los seductores y está decidido a proteger a quienes creen en él. La fe de la gente sencilla — cf. los infantes de Mt 10,25 — es un bien que ningún hombre puede robar sacrílegamente. En ningún caso hay que entender las palabras de Jesús como si uno no hubiese de reflexionar sobre la fe y solucionar sus problemas. Se piensa en los seductores malintencionados o irresponsables.

El grupo de sentencias relativas a los miembros del cuerpo que pueden convertirse en causa de ruina moral, muestra el carácter radical de las exigencias éticas de Jesús. Hablaba en serio cuando quería que se hiciese todo *lo imaginable con tal de tener parte en el reino de Dios* (cf. Lc 13,24). Cuando está de por medio el objetivo final no cabe indecisión alguna. En nuestro texto Jesús habla de «la vida» como el objetivo del hombre, que le proporciona la verdadera salvación, y después habla en el mismo sentido del «reino de Dios». El lenguaje es figurativo como lo demuestran las expresiones «entrar», «ser arrojado» y sobre todo la descripción del lugar de castigo. El «fuego» que «no se extingue» es una imagen como «el gusano» que «no muere»; en realidad se trata de dos imágenes incompatibles, pero que ya estaban unidas en un pasaje del Antiguo Testamento que se cita en este v. 48 (Is 66,24). Allí se trata de los hombres ajusticiados por Dios, cuyos cadáveres se amontonan en el valle de Hinnom, junto a Jerusalén. Yacen insepultos, expuestos a la corrupción — ¡el gusano! — o al fuego aniquilador. Del valle de Hinnom, en hebreo *gehinnom*, que desde

tiempos antiguos en Israel pasaba por ser el lugar del juicio, se ha derivado la expresión griega *gehenna* para indicar el infierno. Del lugar histórico de castigo se ha forjado ya en Is 66,24 el lugar de castigo escatológico; del fin temporal de los malvados, el tormento eterno. Conviene tener idea clara de este lenguaje figurado de la Biblia, a fin de no sacar falsas conclusiones respecto de la «condenación eterna». Las imágenes, que copistas posteriores introdujeron también después de la primera y segunda sentencias —los v. 44 y 46 que hemos suprimido en la traducción— no pretenden expresar otra cosa que el juicio condenatorio de Dios. No «entrar en la vida», en la vida eterna de Dios, no tener parte en su reino futuro, equivale para el hombre a fallar el objetivo transcendente que se le ha señalado, y esto es la pérdida más espantosa que puede sucederle a un hombre. Su vida terrena no tuvo sentido y con la muerte corporal cae para siempre *en el absurdo, en la «muerte eterna», en la aniquilación* de su humanidad que estaba destinada a la vida eterna.

No se dice en qué consisten las tentaciones de la «mano», el «pie» y el «ojo». Basta saber que el hombre encuentra ocasiones de pecar en su propia constitución psicofísica. Los miembros externos sólo se consideran como ocasión de pecado. En otro pasaje dice Jesús que los malos pensamientos y deseos nacen de dentro, del corazón del hombre (Mc 7,21ss). En las palabras sobre los miembros corporales que son ocasión de pecado, se contiene la experiencia de que también en el hombre que aspira al bien surgen tentaciones que pueden llevarle a la caída en razón precisamente de su capacidad de ser tentado. Es una advertencia a no sobrevalorar las propias fuerzas y una amonestación a resistir inmediatamente y con decisión el ataque del mal. En el sermón de la montaña, Mateo ha relacionado el ojo que extravía y la mano que induce al pecado

con el adulterio (5,29s). Muestra así cómo la Iglesia primitiva interpretaba de un modo concreto y aplicaba las palabras de Jesús. De manera similar cada cristiano debe preguntarse dónde están para él las posibles ocasiones de caída en el pecado y los peligros para su salvación. La palabra del Señor le invita a una renuncia radical a las seducciones del pecado y al corte inmediato, y a menudo doloroso, cuando está amenazada la salvación de toda su persona.

e) Palabras sobre la sal (9,49.50).

[49] *»Porque todos serán salados al fuego.* [50] *Buena es la sal; pero, si la sal se vuelve insípida, ¿con qué le devolveréis su sabor? Tened sal en vosotros, y estad unos con otros en paz.»*

Tenemos aquí un nuevo grupo de setencias, unido al anterior por la palabra nexo «fuego». Este elemento resulta enigmático en su brevedad dentro de lo que sigue; pero un análisis más detenido demuestra que esta palabra extraordinariamente vigorosa está empleada en un sentido distinto que en la imagen del infierno. Probablemente se piensa en el rito de los sacrificios: según la ley mosaica toda ofrenda sacrificial debía ser salada; por lo que la sal encarnaba la alianza con Dios (Lev 2,13). En la oblación incruenta el trigo molido se mezclaba con aceite e incienso y después se entregaba al fuego (Lev 2,14-16). También en los sacrificios expiatorios los animales eran rociados con sal antes de ser quemados (Ez 43,24). En la presente sentencia el recuerdo de estos ritos sacrificiales es sólo lejano y simbólico; no es la salazón lo que se entrega al fuego, sino que es el fuego mismo el que se convierte en

«sal». Fuego y sal han pasado a ser palabras simbólicas. De ahí que no pueda establecerse con precisión el sentido del «fuego». Por lo general designa el juicio divino; pero, según Lc 12,49, Jesús ha venido a «echar fuego sobre la tierra», y esto parece estar en relación con la separación escatológica (cf. v. 51). El discípulo viene invitado a seguir a Jesús con su cruz (Mc 8,34), a perder su vida por amor de Jesús (8,35), a dejarse destruir como una ofrenda sacrificial. Sólo así podrá mostrarse como «sal», como alguien que tiene las disposiciones propias del discípulo. No escapará a la prueba de los más duros padecimientos y persecuciones, que llegan hasta la misma muerte. Tal parece ser, al menos para Marcos, el sentido de esta imagen [28].

La frase inmediata sobre la sal tiene un paralelo en la tradición de los *logia* que han conservado Lucas y Mateo, pero en una forma distinta y más ampliada: la sal inútil es arrojada fuera. La redacción de Marcos habla sin duda de la sal que sirve para el condimento; si pierde su fuerza, si se hace «insípida» no hay forma de devolverle su fuerza específica. Si no se trata simplemente de expresar una imposibilidad bajo una forma de proverbio popular —químicamente la sal nunca puede perder su fuerza, cosa que ya sabían los antiguos—, hay que pensar en la sal obtenida de la naturaleza, por ejemplo del mar Muerto, que por la acumulación de impurezas se hace inútil para el condimento. No se especifica ninguna aplicación del proverbio. Mateo ha enlazado la palabra sobre la sal con la palabra sobre la luz, aplicando esta unidad sentencial directamente a la comunidad de los discípulos: «Vosotros sois la sal de la tierra... la luz del mundo...» (5,13-16). Que

28. Cf. H. ZIMMERMANN, «*Mit Feuer gesalzen werden*», en «Theol. Quartalschrift» 139 (1959) p. 28-39; otra es la opinión de F. LANG en *Theol. Wörterbuch zum NT* VI, p. 943.

se hable a los discípulos — a todos los discípulos de Jesús que vendrían después — resulta evidente también en el contexto de Marcos; pero ¿qué se les quiere decir en concreto con la sentencia de la sal? Lucas trae la sentencia al final de una composición que invita al seguimiento radical, en conexión directa con otra palabra que reclama el abandono de todas las riquezas (14,34s). Entiende, pues, la palabra como expresión de las disposiciones propias del discípulo, e incluye la negación de sí mismo y las más duras renuncias. También en el grupo de sentencias de Marcos debería tener este sentido la palabra de la sal, si hemos interpretado debidamente el v. 49. La disposición del discípulo al sacrificio, el servicio personal y lleno de renunciamientos que asume sobre sí al disponerse a seguir a Jesús, es algo insoslayable y que con nada puede sustituirse. Otras interpretaciones de la sal, como equivalente a sabiduría o doctrina, hay que dejarlas de lado, aun cuando no se pueda establecer con certeza cómo entendió Jesús la sentencia originariamente[29].

La última palabra sobre la sal, en que ésta se interpreta como algo que debe hallarse en los discípulos, y precisamente como una fuerza que habita dentro de ellos, puede confirmar la exposición que acabamos de hacer. La exhortación: «Tened sal en vosotros», tal vez sea la aplicación del proverbio. No hay que dejarse extraviar por la amonestación inmediata: «¡Y estad unos con otros en paz!», pues ha debido ser añadida por el evangelista a fin de redondear la serie de sentencias y volver así al principio, a la disputa entre los discípulos. Si los discípulos toman a pecho todo esto que se les ha dicho, deberán

29. W. NAUCK, *Salt as a Metaphor in Instruction for Discipleship*, en «Studia Theol.» 6 (1952) p. 165-178 (la sal como metáfora de la sabiduría en la hora escatológica); O. CULLMANN, *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?*, en «Rev. d'Histoire et de Philosophie Rel.» 37 (1957) p. 36-43 (en todas partes se trata del espíritu de sacrificio de los discípulos).

superar también la manía de discutir entre sí. Se trata de algo más: el seguimiento de Jesús que reclama todas las fuerzas, las pruebas del discípulo en el mundo ¿permiten que haya aún entre ellos celos y discusiones? Se trata de una palabra grave para todos los tiempos en los que la comunidad de Cristo debe afianzarse y cumplir su misión en un ambiente que piensa de distinta forma. Sólo la entrega suprema al servicio de Cristo y la armonía fraterna pueden hacerla fuerte en el camino de su seguimiento de Cristo.

3. TERCER ANUNCIO DE LA PASIÓN (10,1-45).

Después del discurso a los discípulos, que se convierte en un discurso de exhortación a la comunidad posterior, se advierte una cesura. Prosigue la marcha hacia Jerusalén alcanzando la región de Judea al este del Jordán (10,1); pero las formas literarias cambian. Las perícopas inmediatas son más amplias y tratan problemas importantes para la vida de la comunidad: indisolubilidad del matrimonio, estima de los niños, postura frente a las posesiones y riquezas. Sigue luego el tercer anuncio de la pasión, en el que se encierra una enseñanza a los discípulos que prohíbe el afán de dominio y que establece el orden del servicio en favor de la comunidad. Después de las secciones precedentes, esperaríamos el último y más detallado anuncio de la pasión al comienzo de estas perícopas evidentemente homogéneas; pero el evangelista ha debido posponerlo con un determinado propósito. Los grandes e importantes temas para la vida comunitaria prolongan perfectamente la cadena de sentencias de 9,33-50, porque en todo caso, y en forma de alocución a los discípulos (cf. 10,10-12.23-31), se dirigen a la comunidad posterior,

a la nueva familia de Jesús (cf. 10,30) y le proporcionan instrucciones concretas para su vida en el mundo, instrucciones que permiten deducir con bastante claridad la dureza y carácter radical de las exigencias de Jesús. La perícopa de los hijos de Zebedeo (10,35-45) sigue, no obstante, inmediatamente al último vaticinio de Jesús sobre su camino de dolores y muerte, de modo parecido a como la discusión de los discípulos sobre el primer puesto había seguido al anuncio segundo de los padecimientos del Maestro. Así, este vaticinio de la pasión de Jesús, que ya preanuncia de un modo más preciso el doloroso acontecimiento propiamente dicho, ha sido insertado de manera consciente en medio de las instrucciones a la comunidad confiriendo una unidad interna a esta sección.

a) Indisolubilidad del matrimonio (10,1-12).

[1] *Y partiendo de allí, viene a la región de Judea y al otro lado del Jordán; y de nuevo se reúnen en torno a él las muchedumbres y, como de costumbre, se puso a enseñarles.* [2] *Se acercan a él también unos fariseos y, para tentarlo, le preguntaban si es lícito al marido despedir a su mujer.* [3] *Pero él les respondió: «¿Qué es lo que Moisés os mandó?»* [4] *Ellos contestaron: «Moisés permitió redactar la carta de repudio para despedirla.»* [5] *Entonces les replicó Jesús: «Mirando a la dureza de vuestro corazón os escribió Moisés ese precepto.* [6] *Pero desde el principio de la creación: Varón y hembra los hizo;* [7] *por eso mismo dejará el hombre a su padre y a su madre,* [8] *y serán los dos una sola carne; de manera que ya no son dos, sino una sola carne.* [9] *Por consiguiente, lo que Dios unió, no lo separe el hombre.»* [10] *Ya en casa, nuevamente los discípulos le preguntaban sobre lo mismo.* [11] *Y les dice: «El que despide a su*

mujer y se casa con otra, comete adulterio contra aquélla;
12 *y si ella misma despide a su marido y se casa con otro, comete adulterio.»*

La anotación geográfica del evangelista es imprecisa y probablemente tiene más bien un valor teológico: Jesús llega a Judea, es decir a las proximidades de Jerusalén. «Al otro lado del Jordán» o ribera oriental, podría indicar la ruta de la marcha; por aquel camino y cruzando por los vados cercanos a Jericó habría alcanzado Jesús esta ciudad, que se menciona en 10,46. En el fondo tal vez late una noticia antigua, pero que Marcos ha introducido sólo de un modo complementario. Sus miras teológicas se traslucen también en la observación de que iban con él grandes muchedumbres y que enseñaba en su modo habitual. Esto choca con 9,30 y sobre todo con la situación de viaje. Pero el pueblo tiene aquí la misma función que en 8,34, a saber, la de llamar la atención de la comunidad reunida, y la enseñanza de Jesús subraya la importancia de las palabras que pronuncia a continuación. Tampoco la inesperada presencia de los fariseos debe plantear las cuestiones de su posible procedencia y de porqué le proponen precisamente este problema de camino. Son los antagonistas que dan mayor peso a su decisión.

El problema mismo resulta sorprendente, puesto que la ley mosaica le da una solución clara: cualquier judío casado podía repudiar a su mujer mediante la entrega de una carta de repudio; en el judaísmo sólo se discutía sobre los motivos que hacían posible semejante repudio [30]. La aclaración que hace el evangelista de que le pregun-

30. Se trataba de una explicación de Dt 24,1 «un motivo vergonzoso (o desgradable)». La tendencia más rígida — la del viejo maestro Shammay — refería el texto únicamente a hechos inmorales (adulterio); la más condescendiente — que era la de la escuela de Hilel — lo aplicaba a todas las razones posibles, hasta al hecho de haber dejado quemarse la comida *(Mishna,*

taban «para tentarlo», quiere subrayar su mala intención (cf. 8,11; 12,15). Toda la introducción está proyectada desde el punto de vista de la comunidad que tenía el máximo interés en este problema y que, en base a la decisión de Jesús, se había separado de la práctica judía y pagana, cf. v. 10-12. En la contestación de Jesús sorprende que hable de que Moisés «os *mandó*», en tanto sus interlocutores dicen «*permitió*». En Mt 19 las cosas discurren de modo distinto. Marcos está más cerca de la intención original de la norma veterotestamentaria que representaba una cierta protección para la mujer repudiada, pues mediante el documento conservaba su honra y su libertad. De este modo la frase «mirando la dureza de vuestro corazón» no se interpreta como una concesión a la debilidad de los judíos, sino como un testimonio de reproche contra ellos, porque eran incapaces de cumplir la voluntad originaria de Dios [31]. Sólo los fariseos lo interpretan como una prueba de la benevolencia divina.

Jesús se remonta al relato del Génesis que para él expresa claramente la voluntad decidida de Dios, antes de la promulgación de la ley mosaica. De los dos pasajes bíblicos de Gén 1,27 y 2,24, se sigue que con la creación del varón y de la mujer iba vinculada la voluntad de Dios de que la pareja humana se convirtiese en una unidad indisoluble. Uno y otra han abandonado la comunidad familiar anterior, que en las circunstancias del hombre antiguo le rodeaba y le brindaba una mayor protección que hoy, se han unido entre sí y forman ya

---

Gittin IX, 10); cf. P. BILLERBECK I, p. 312-315. Además de los comentarios puede consultarse sobre esta perícopa a H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zurich 1967, p. 43-77.

31. H. GREEVEN, *Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe* en *Zeitschr. für. evang. Ethik* I (1957) p. 109-125, y sobre todo p. 114; el mismo, *Ehe nach dem Neuen Testament*, en *Theologie der Ehe*, Ratisbona - Gotinga 1969, p. 37-79, y en especial 58-66.

algo inseparable. El proceso ideológico se apoya en el tenor literal del texto bíblico: con la creación de los dos sexos Dios ha querido esta unión, tan estrecha que de ahora en adelante varón y mujer forman una sola carne. El acento descansa en el «una sola», no en la «carne». Jesús lo subraya con su conclusión: en el matrimonio al marido y a la mujer hay que seguir considerándolos como una unidad. Dios mismo aparece como fundador del matrimonio —cosa que también pensaban muchos judíos incluso de cara a los matrimonios concretos—; por ello el hombre no puede ya romper esta unidad.

La argumentación de Jesús, fundada en la Escritura, no resulta nada singular a la luz del *Documento de Damasco,* que forma parte de la literatura qumraniana, pues también ese reducido grupo del judaísmo consideraba el relato de la creación como una prohibición del repetido matrimonio (4,21; cf. 5,1ss). Hoy debemos buscar el sentido de la decisión de Jesús dentro del horizonte judío de su tiempo. Hay una condena tajante del connubio plural propiciado por el apetito sexual o de una poligamia sucesiva, condena que se funda en el orden de la creación, de la disposición natural de ambos sexos. Se reconoce la personalidad del hombre que permite ver en la comunidad conyugal no sólo la liberación del instinto sexual, sino la vinculación de una persona a otra, la realización personal del hombre en el encuentro y comunión con el cónyuge. Es notable que en un tiempo y ambiente en que la mujer era considerada por lo general —incluso en el judaísmo— como un ser inferior y sometido al varón, la Biblia nos dé a conocer la dignidad humana según las miras de Dios; el hombre, sea varón o mujer, ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios» (Gén 1,27). De este modo el matrimonio se eleva a una comunión personal,

que cuanto más se realiza con mayor facilidad supera las dificultades y tensiones originadas por el instinto sexual. La expresión «carne» no debe inducirnos a pensar que la unión sexual sea el elemento primero y principal; pues, en hebreo esa palabra significa ante todo al hombre en su completa realidad, aunque en el matrimonio ciertamente que la unión carnal —también como expresión de esa totalidad y entrega absoluta— cuenta también. La hostilidad al cuerpo y al instinto es ajena al judaísmo. La disolución de la sociedad conyugal la califica Jesús simple y llanamente de «adulterio», ruptura de la comunión entre dos, que Dios quiso desde el comienzo. No sin razón hablamos también nosotros de la «alianza matrimonial»; las relaciones de Dios con Israel como el pueblo de su alianza las presentan los profetas bajo la imagen de un matrimonio (especialmente Oseas 1-3). Ahora bien alianza es una vinculación personal, firme y obligatoria que debe ser permanente. La obligatoriedad perpetua, mientras dure la vida, no es así una imposición agobiante, sino una decisión libre y liberadora, que es posible al hombre desde su constitución personal y que refleja su dignidad.

Cómo la Iglesia haya aceptado y expuesto esta decisión de Jesús, nos lo muestra el diálogo entre Jesús y sus discípulos que Marcos ha añadido para sus lectores. Los discípulos vuelven a preguntar al Maestro sobre el tema «en la casa» (cf. el comentario a 9,33) y obtienen una información, que transmite a los destinatarios cristianos de Marcos, procedentes del paganismo, una palabra de Jesús a sus coetáneos judíos. El derecho matrimonial judío facilitaba —hasta en los menores detalles— sólo al varón la iniciativa de disolución de su matrimonio, precisamente mediante la entrega de la carta de repudio. Las fórmulas de la fuente de los *logia* (Lc 16,18; Mt 5,32)

lo revelan claramente. Marcos, en cambio, elige en 10,11s —al menos según la lectura que merece la preferencia— una forma de expresión que prevé para la mujer la misma posibilidad que para el marido en orden a intentar la separación, lo cual se debe al derecho matrimonial romano. De lo cual se deduce, sin embargo, que Marcos quiere inculcar a sus lectores étnicocristianos cómo la resolución de Jesús les obliga al mantenimiento real y estricto de la prohibición del divorcio. Esta concreta exposición «legal» la confirma también Pablo en sus instrucciones a la comunidad de Corinto. A los cristianos casados les ordena, no él sino «el Señor», que la mujer no se separe de su marido y que el marido no despida a su mujer. Añade además que si una mujer se ha separado, no vuelva a casarse o que se reconcilie con su marido (1Cor 7,10s). El cristianismo primitivo conoció, pues, ya una «separación de mesa y lecho» sin disolución del matrimonio; práctica que no está atestiguada por lo que respecta al mundo judío y pagano.

Se ha combatido esta interpretación que la Iglesia primitiva dio a la solución radical de Jesús. Originariamente Jesús habría declarado adulterio la separación matrimonial, a fin de poner de relieve la seriedad y grandeza del matrimonio. Habría rechazado la práctica separatoria frecuente entre los judíos, pero sin pretender dar un ordenamiento legal[32]. Pero las comunidades, que vivían en las circunstancias concretas de este mundo, necesitaban unas instrucciones precisas, y así se habría llegado a la interpretación que la Iglesia católica ha mantenido hasta hoy. Una prohibición absoluta de separación en caso de un matrimonio válidamente contraído la rechazan tanto las Iglesias ortodoxas como las reformadas. Para ello se remiten

32. Así entre otros H. Baltensweiler, o.c., 61-64 y en el resumen de p. 258, que reflejaría una visión muy común en los exegetas protestantes.

a la «cláusula de fornicación», contenida en Mt 5,32 y 19,9, cuya interpretación se discute todavía hoy, incluso entre los exegetas católicos[33], o se apela a la superación radical del legalismo por parte de Jesús. También en el orden de la nueva alianza puede fracasar un matrimonio por la debilidad y culpa de los hombres, caso en que la prolongación externa de un matrimonio fracasado puede llevar a nuevas culpas. El problema se ha complicado extraordinariamente por lo que respecta al carácter de las enseñanzas morales de Jesús como al cambio de las circunstancias sociales de nuestro tiempo, y no podemos estudiarlo aquí con más detenimiento[34]. Pero hay algo sobre lo que no cabe duda alguna: con la mirada puesta en la voluntad originaria de Dios creador, Jesús quiso inculcar a los casados la máxima responsabilidad moral y que no disolviesen su matrimonio; la Iglesia primitiva, por su parte, tomó muy en serio esta llamada obligatoria. La exposición de la resolución de Jesús planteó ya entonces problemas y sigue preocupando todavía a la Iglesia. En medio de la realidad de este mundo una interpretación complaciente con las apetencias humanas llevaría fácilmente a una práctica muy parecida a la que Jesús condenó en

33. Sobre los distintos ensayos de interpretación, cf. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Munich ²1962, p. 103-106. La interpretación, ampliamente representada en el campo católico de que se trata de los llamados matrimonios ilegítimos y que podrían disolverse — defendida primero por J. BONSIRVEN en *Le divorce dans le Nouveau Testament*, París 1948 — se ha visto reforzada por los estudios de H. Baltensweiler: en las comunidades en que convivían cristianos procedentes del judaísmo y del gentilismo, debían disolverse los matrimonios entre parientes cercanos, prohibidos entre los judíos; véase recientemente *Die Ehe im NT*, p. 87-102. No obstante, otros trabajos recientes de investigadores católicos defienden una verdadera excepción a la indisolubilidad: J. MOINGT, *Le divorce «pour motif d'impudicité»*, en «Rech. de Science Rel.» 56 (1968) p. 337-384; A. SAND, *Die Unzuchtsklausel in Mt 5,31.32 und 19,3-9*, en «Münch. Theol. Zeitschr.» 20 (1969) p. 118-129.

34. Véase el volumen mencionado en nota 31: *Theologie der Ehe* — publicación del círculo ecuménico de trabajo formado por teólogos protestantes y católicos —, Ratisbona - Gotinga 1969.

sus contemporáneos judíos; mas tampoco el manejo puramente legal y jurista de su resolución respondería a sus intenciones. Hoy nos encontramos en esa dificultad que, habida cuenta de la situación angustiosa de muchos matrimonios, se convierte en una auténtica calamidad. La Iglesia de nuestro tiempo tiene que repensar todo el complicado problema con un sentido de responsabilidad delante de su Señor, con la mirada puesta en la salvación de los hombres y con confianza en el Espíritu Santo. Para nosotros esto se convierte en un deseo apremiante de oración.

b) Jesús y los niños (10,13-16).

13 *Le presentaban unos niños para que los tocara; pero los discípulos los reprendieron.* 14 *Cuando Jesús lo vio, lo llevó muy a mal y les dijo: «Dejad que los niños vengan a mí, no se lo impidáis; pues el reino de Dios es de los que son como ellos.* 15 *Os aseguro que quien no recibe como un niño el reino de Dios no entrará en él.»* 16 *Y él los abrazaba y los bendecía poniendo las manos sobre ellos.*

Tampoco en esta perícopa cabe preguntarse por la situación histórica. Difícilmente se llevaba a los niños pequeños, de los que aquí se trata sin duda, en los viajes de peregrinación a Jerusalén. El episodio debería haber ocurrido en alguna estación del viaje; pero no se da ninguna indicación geográfica. Los discípulos, que quieren proteger a Jesús de la gran concurrencia —¿o se escandalizan por el deseo de un contacto mágico de Jesús (cf. 5,27-31)?— sólo vienen presentados para dar mayor relieve a las palabras y posturas de Jesús. El conjunto no constituye una escena idílica tendente a subrayar la con-

descendencia de Jesús con los hombres y con los niños, sino una importante solución de principios para la comunidad. Se le indica cómo debe comportarse frente a los *niños; tal vez había también que resolver el problema de* si los niños debían ser bautizados en edad temprana. A juzgar por los tres *logia* de Jesús, que la tradición ha conservado acerca de los niños, no cabe dudar de su postura netamente positiva en favor de los niños.

De estos *logia* sobre los niños (véase el comentario a Mc 9,37 en que originariamente los «pequeños» indicaban ciertamente a los discípulos de Jesús), la sentencia: «Quien no recibe *como* un niño el reino de Dios, no entrará en él», presenta el carácter más primitivo y la mejor testificación, aun cuando su redacción y posición en el texto difieran. Marcos —y Lucas tras sus huellas— trae la sentencia en la escena de la bendición de los niños; Mateo, en la disputa de los discípulos por el primer puesto (18,3); y por lo que respecta a Juan se sospecha una acomodación de la forma y sentido que aparece en la conversación con Nicodemo (3,3.5). Tal vez incluso la auténtica palabra de Jesús, que la Iglesia primitiva poseía, aproximadamente sonaba así: «Si no os hacéis como niños no podréis entrar en el reino de Dios.» En el Evangelio copto de Tomás se encuentra este giro: «Jesús vio a unos (niños) pequeños mamando. Y dijo a sus discípulos: Estos pequeños lactantes se asemejan a los que entran en el Reino de Dios *(logion* 22), ciertamente que con un sentido gnóstico. La otra sentencia: «El Reino de Dios es de los que son como ellos», fundamenta la amonestación de Jesús: «Dejad que los niños vengan a mí.» Recuerda la fórmula de las bendiciones (cf. Mt 5,3.10) y promete a los niños la participación en el futuro reino de Dios, lo mismo que a los pobres, a los humildes, a los perseguidos. El marco de la bendición de los los niños produce el mismo

efecto artístico que en el problema de la indisolubilidad del matrimonio. Lo que primero se transmitió fueron unas palabras de Jesús que tenían un carácter normativo para la Iglesia primitiva; de las que se podían seguir nuevas consecuencias para su vida y aplicarse a los nuevos problemas que surgían. Pese a todo lo cual, una bendición de los niños es perfectamente posible en el ministerio terrestre de Jesús, como se demostrará.

Jesús ha señalado la actitud infantil como ejemplar para cuantos anhelan el reino de Dios. ¿Qué pretende indicar con ello? Ante todo debemos liberarnos de la idea de que con ello se exprese la inocencia del niño. Ya la misma antigüedad pagana habló sobre el particular menos de lo que se esperaría; este pensamiento es extraño al Antiguo Testamento, mientras que el judaísmo tardío desarrolla diversas concepciones. Por una parte, el niño no está obligado todavía a la observancia de la ley — hasta los 13 años de edad, aunque ya antes había que ejercitarlo en su cuplimiento —; por otra, ya desde su concepción o nacimiento tiene el «impulso malo» [35]. Ciertamente que Jesús no se refiere a la actitud moral del niño, aunque una interpretación predominantemente psicológica apenas hace justicia a su palabra. Mateo ciertamente que en su contexto de la disputa de los discípulos por el primer puesto, cuando Jesús pone en medio de ellos a un niño, inserta a modo de aclaración: «Por consiguiente, quien se haga pequeño como este niño, ése es el mayor en el reino de los cielos»; pero esto es una interpretación personal suya que apunta hacia aquella otra sentencia: «El que se ensalza será humillado» (Mt 23,12; cf. Lc 14,11; 18,14), un *logion* itinerante que en el fondo se refiere a la futura exaltación por parte de Dios. Una actitud de humildad

35. Cf. A. OEPKE en *Theol. Wörterbuch zum NT* V, p. 640-645.

del niño resulta problemática; por el contrario, lo que es indiscutible es su pequeñez, su escasa importancia —al menos en la estimación de los mayores—, su minoría en el sentido de que no tiene desarrolladas sus facultades espirituales, de la cual habla también Pablo (1Cor 13,11; 14,20; cf. 3,1). Compárese con otras palabras de Jesús, por ejemplo con las que pronuncia acerca de la «gente sencilla» (Mt 11,25) o de los «pequeños» (Mc 9,42; Mt 18,10), y se comprenderá fácilmente que el niño se ha convertido en un símbolo de los hombres sencillos que acogen las palabras de Jesús con fe. Tal vez haya que decir de un modo más concreto aún: el niño llama: *Abba!*, a su padre con espontaneidad y confianza infantiles, y esto es precisamente lo que deben aprender los que desean entrar en el reino de Dios[36]. En tal caso, Jesús habría sacado estas palabras directamente de sus relaciones personales con Dios, exigiendo una actitud que él mismo había vivido antes.

Así se comprende también el amor de Jesús a los niños: ellos tenían algo de la espontaneidad y franqueza, de la confianza y abandono que resultan imprescindibles para nuestras relaciones con Dios y para la acogida del mensaje de Jesús. ¿Por qué, entonces, no podía poner él a un niño en medio de los discípulos y haber abrazado y bendecido a los niños que le presentaban? Marcos utiliza en ambos pasajes la misma expresión cariñosa (9,36 y 10,16), señal de que considera las dos escenas estrechamente vinculadas. Tal vez la escena originaria sea la del niño puesto en medio, y la otra de la bendición de los niños se haya montado después; podría indicarlo así la palabra en singular. Pero también es posible el caso con-

36. Así J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Gotinga [7]1965 y Berlín 1966, p. 189s; cf. también E. NEUHÄUSLER, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf 1962, p. 134-140.

trario, y nada impide incluso aceptar como un episodio histórico una bendición de los niños mediante la imposición de manos. Tal costumbre la tenemos atestiguada en el judaísmo: «Los niños se presentan a su padre, los discípulos a su maestro, con el ruego de que ore por ellos y los bendiga. La imposición de manos sirve para la transmisión de la bendición.» En Jerusalén, los niños, que habían ayunado con los mayores, eran presentados a los escribas a fin de que éstos los bendijeran y orasen por ellos [37].

Pero si las palabras de Mc 10,15 —cualquiera que sea su tenor original— tienen perfecto sentido en boca de Jesús, más tarde la Iglesia primitiva, o el evangelista, ha asignado a la escena un significado particular. A este respecto es instructivo el v. 14; Jesús desea que no se impida a los niños acercarse a él, pues que a ellos les pertenece el reino de Dios. Él les promete la salvación, forman parte de la comunidad de los salvados. Sobre la participación de los niños en el mundo futuro, incluso la de los niños de padres paganos que vivían en tierra de Israel, ya se había pronunciado el judaísmo; según una opinión los niños pequeños no serían resucitados sino que dormirían un sueño eterno. La Iglesia primitiva, en cambio, de la respuesta de Jesús debió sacar la consecuencia de que también los niños pequeños son miembros de la comunidad, con pleno derecho y que alcanzarán el reino de Dios igual que los cristianos adultos. En ese sentido habla también la práctica de acoger a toda la familia y a sociedades domésticas enteras en la comunidad cristiana. El asunto podía tener especial importancia para los matrimonios mixtos entre paganos y cristianos; Pablo considera a los hijos de éstos como «santos» (1Cor 7,14).

---

37. P. BILLERBECK I, p. 807s; II, p. 138.

Se ha pensado asimismo que tras el texto late el problema del bautismo de los niños. La fórmula «¿qué lo impide?» pertenecía al rito bautismal (cf. Act 8,36; 10,47; 11,17), y de la palabra de Jesús a los discípulos se habría deducido que no se debía impedir el bautismo de los niños pequeños [38]. Esto, sin embargo, no se puede asegurar con toda certeza. A nosotros nos basta saber que la Iglesia primitiva quería solucionar sus problemas a la luz de la conducta de Jesús. Si ella reconocía a los niños como miembros, con pleno derecho, de sus comunidades y llegó a una gran estimación de los niños partiendo de una palabra de Jesús, todo ello resulta también orientador para nosotros. Una actitud infantil frente a Dios, la acogida del reino de Dios «como un niño», es decir, la aceptación del mensaje de Jesús con fe y obediencia, la entrega a los niños que son los herederos del reino de Dios, el tomar en serio su llamamiento a la salvación, la incorporación a la vida comunitaria y la oración por los niños a quienes Jesús ha querido, todo ello constituye una permanente exhortación para nosotros.

c) Postura frente a las riquezas (10,17-22).

17 *Cuando salió de camino, corrió hacia él uno que, arrodillándose ante él, le preguntaba: «Maestro bueno, ¿qué haría yo para heredar vida eterna?»* 18 *Jesús le contestó: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino uno, Dios.* 19 *Ya conoces los mandamientos: No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio, no defraudarás, honra a tu padre y a tu madre.»*

---

38. O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zurich 1948, p. 65-73; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in der ersten vier Jahrhunderten*, Gotinga 1958, p. 61-68.

20 Él le replicó: «Maestro, todas esas cosas las he cumplido
desde mi juventud.» 21 Jesús entonces, lo miró, sintió afecto
por él y le dijo: «Una cosa te falta todavía: anda, vende
cuanto tienes y dáselo a los pobres, que así tendrás un
tesoro en el cielo; ven luego y sígueme.» 22 Ante estas pa-
labras, al joven se le anubló el semblante y se fue lleno de
tristeza, pues poseía muchos bienes.

Es evidente que en estos versículos el evangelista quiere decir algo a la comunidad acerca de la postura frente a las posesiones, frente a las riquezas y la pobreza. Para ello ha reunido varios fragmentos que la tradición atribuye a Jesús formando con ellos una composición mayor, en la que pueden reconocerse tres partes: 1.ª, el encuentro de Jesús con un hombre rico (v. 17-22); 2.ª, el diálogo de Jesús con sus discípulos acerca del impedimento que representan las riquezas para alcanzar el reino de Dios (v. 23-27), y 3.ª, la pregunta de Pedro sobre la recompensa del seguimiento en pobreza y la respuesta de Jesús (v. 28-31). El material de la tradición es de distinto tipo, pero objetivamente le confiere unidad el tema de las riquezas y de la renuncia a los bienes terrenales. Es importante advertir que la respuesta de Jesús en los fragmentos primero y tercero se refiere directamente a la idea de seguir a Jesús. De este modo se prolonga para la comunidad el tema del seguimiento con la cruz (8,34). Esta exhortación comprende también la actitud que ha de adoptar la comunidad frente a los bienes terrenos y constituye la piedra de toque para saber si cumple las exigencias radicales de Jesús. En el caso del hombre rico la comunidad aprende lo peligrosa que es la fuerza de las riquezas incluso para los hombres serios y esforzados, lección que acentúan las palabras de Jesús a los discípulos. Pero, al final, el ejemplo de los discípulos más allegados a Jesús, que todo lo han dejado

por su amor, es una exhortación a emprender el mismo camino de pobreza.

El encuentro de Jesús con el joven rico —que así se le llama según Mateo 19,20— ha preocupado mucho a los expositores, principalmente por lo que atañe al problema de los consejos evangélicos. Frente al camino de los mandamientos, que a todos obliga, ¿no se señala aquí un camino «superior» y que han elegido los miembros de las órdenes monásticas con su voto de pobreza personal? ¿Se refiere esta perícopa al cristiano ordinario en general, que vive en el mundo y que por lo mismo no puede renunciar a todos sus bienes y posesiones? Esto sería una falsa interpretación. Por mucho que se valore la decisión de los anacoretas y monjes que más tarde llevarían a la práctica la palabra de Jesús de un modo literal, hay que decir sin embargo que la Iglesia primitiva no sacó esa consecuencia. La comunidad de bienes en la Iglesia de Jerusalén fue un fenómeno transitorio, que para nosotros tampoco resulta perfectamente claro. Como en todas las perícopas precedentes, Marcos quiere dirigirse a toda la comunidad y a cada uno de los cristianos. El inmediato diálogo de Jesús con sus discípulos evidencia esta orientación general: Jesús advierte del poder de las riquezas que pone en peligro la salvación. El ejemplo del hombre rico que, por causa de sus riquezas, se negó a seguir a Jesús, ilustra ese peligro que acecha a todos los hombres desde sus posesiones. En ese sentido tiene un alcance típico; pero considerando su caso concreto, hay que tener en cuenta la situación personal del hombre.

La exégesis, que establece una diferencia tajante entre la observancia de los mandamientos de la ley y el seguimiento de Jesús sacando de esa distinción unas consecuencias radicales, induce a varios errores. Aquí no hay fundamento para una moral doble ni para una distinción

entre precepto y consejo. Precisamente la redacción de Marcos lo demuestra con toda claridad frente al relato de Mateo que puede inducir más fácilmente a una falsa interpretación. Al hombre rico Jesús sólo le propone una exigencia: la de seguirle a él renunciando a todos sus bienes. A la observancia de los mandamientos agrega expresamente: una cosa te falta aún; por lo que no deja a su arbitrio la llamada al seguimiento. Para aquel hombre, en su situación concreta, no bastaba haber guardado los mandamientos desde su mocedad; para ser discípulo de Jesús tenía que hacer todavía algo más: repartir sus posesiones entre los pobres, porque tales posesiones le impedían el servicio incondicional a Dios. La intención de Jesús apunta a ganarse a aquel hombre para su seguimiento, y la comunidad debe aprender lo que exige dicho seguimiento.

Analicemos la escena con más detalle. Este tipo de hombre exaltado y propenso a las exageraciones, que encuentra a Jesús de camino, presenta un contraste notorio con la reserva y sobriedad de Jesús. El hombre se le acerca, se arrodilla y le saluda con el título de «Maestro bueno». Jesús le replica secamente: Sólo uno es bueno, Dios. La frase se explica por la situación. Las elucubraciones de si Jesús se tenía por un pecador, están fuera de lugar. De todos modos Mateo ya había reflexionado sobre esta forma del saludo y de la respuesta. Y lo cambia así: «Maestro, ¿qué haría yo de bueno para ganar la vida eterna?», y Jesús le replica: «¿Por qué me preguntas acerca de lo bueno?» Pero las reflexiones dogmáticas son innecesarias si leemos la palabra en su contexto. Jesús rechaza semejante adulación. Pero admite la pregunta del hombre, que buscaba honradamente, como aquel doctor de la ley que pregunta a Jesús por el mandamiento supremo de la ley (12,28). En el judaísmo de entonces

no eran pocos los hombres a quienes inquietaba el problema de qué era lo primero que debían hacer para tener parte en la vida eterna, en «la vida del mundo futuro». La pregunta del joven rico va, pues, en la misma dirección que la del letrado. Jesús se muestra reservado y recita sobriamente, casi rutinariamente, los preceptos del decálogo. Si recuerda sólo los mandamientos de la «segunda tabla», los que miran a las relaciones con el prójimo, ello se explica por la pregunta relativa al obrar, la realización práctica de la voluntad divina. En ese terreno Jesús coincide con las aspiraciones del judaísmo. Aunque deja de lado las obras de la adoración divina, siempre late su exigencia de demostrar el amor divino mediante el amor al prójimo (cf. 12,33s). Es curioso el orden en que aparecen los mandamientos, pues la honra de los progenitores —el «cuarto mandamiento»— sólo se menciona al final, después del «No defraudarás». Tal vez la mirada se dirige ya a las riquezas del hombre; en tono ascendente Jesús menciona al final los preceptos especialmente importantes para un hombre acomodado. ¿Se refiere el «No defraudarás» a la retención del justo salario (cf. Dt 24,14; Eclo 4,1; Sant 5,4)? Por otra parte, en ciertas circunstancias y mediante el voto del *korban*, un judío podía sustraerse a la obligación de atender a sus padres (cf. 7,10-13). Así las cosas, Jesús pone ante el hombre el espejo de la conciencia rozando ya el punto que para él es crítico. Pero el hombre resiste esa prueba, y puede responder tranquilamente que todo eso lo ha observado desde su mocedad.

Sólo ahora se vuelve Jesús de lleno al que le pregunta; le mira cara a cara y se complace en él: «Sintió afecto por él.» Clava entonces su exigencia en el corazón de aquel hombre: «Una cosa te falta todavía: anda vende cuanto tienes...» Cuando Jesús llama a seguirle, toma de lleno la iniciativa, toca al hombre en su punto más débil,

porque Dios quiere a todo el hombre. Es el mismo tono radical que resuena en las palabras con que exhorta a seguirle con la cruz, pero aquí se dirige concretamente a ese hombre en su situación particular. Esta presión a adoptar una resolución total y pronta, por la que un hombre se liga a Jesús y por él se entrega al servicio de Dios, se advierte claramente en numerosas sentencias relativas al tema (cf. Mc 1,16-20; Lc 9,57-62; 14,26), y forma parte de las peculiares relaciones del discípulo, tal como Jesús las ha establecido. Se trata de las circunstancias originarias y personales con que se encontraban los hombres a quienes Jesús llamó. Pero la Iglesia primitiva ha trasladado ese seguir a Jesús, que en realidad sólo era posible en vida de él y que iba ligado a su presencia en la tierra, al tiempo posterior a los acontecimientos pascuales, y de las exigencias de Jesús a cada uno de aquellos hombres ha elaborado la llamada permanente a todos los que creen en él. No todos tienen que dejar su hacienda, como no todos deben dar su vida por Jesús y por el Evangelio; pero todos deben escuchar la llamada del Señor que presiona al máximo y a cada uno de distinta forma. Si se quiere entender esto como consejo, habrá que explicar que para un hombre determinado puede ser un precepto. La distinción entre «consejo» y «precepto» sólo tiene sentido en cuanto decisiones como la renuncia total a los bienes personales nunca podrán exigirse a todos los creyentes[39].

En el caso presente el hombre rico se sustrae a las exigencias de Jesús; se marcha apenado porque tiene muchos bienes. Nada se dice sobre la pérdida de su sal-

---

39. Véase F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf [3]1949, p. 190-205; E.M. Heufelder, *Die Evangelischen Räte*, Viena 1953; R. Schnackenburg en *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* i, Munich 1967, p. 147-155.

vación; el Nuevo Testamento se abstiene siempre de expresar tales juicios condenatorios. En la intención del evangelista lo que cuenta es presentar un ejemplo aleccionador a la comunidad. En descargo de aquel rico puede decirse que en el judaísmo nunca desapareció la concepción del Antiguo Testamento, según la cual las riquezas eran una bendición de Dios, aun cuando en algunas épocas y en ciertos círculos también se había visto la pobreza como un camino hacia Dios y se había considerado a «los pobres» en una relación peculiar con Dios (cf. la primera bienaventuranza). Pero en nuestro caso no tiene excusa el hombre que se aparta de Jesús; su tristeza —«lleno de tristeza»— delata su resistencia, y su aflicción es una señal de que no puede separarse de sus tesoros.

d) Las riquezas, impedimento para entrar en el reino (10,23-27).

23 *Y mirando Jesús en torno suyo, dice a sus discípulos: «¡Qué difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas!»* 24 *Los discípulos quedaron asombrados ante tales palabras. Pero Jesús, replicando de nuevo, les dice: «Hijos, ¡qué difícil es entrar en el reino de Dios!*
25 *Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios.»* 26 *Ellos se asombraron todavía más y decían entre sí: «¿Y quién podrá salvarse?»* 27 *Fijando en ellos su mirada, dice Jesús: «Para los hombres, imposible; pero no para Dios, pues para Dios todo es posible.»*

El caso particular viene enjuiciado ahora con vistas a la comunidad. Marcos emplea como un recurso estilístico el gesto de volverse Jesús hacia los discípulos; también en

3,34 mira Jesús en derredor y pronuncia una palabra de particular importancia para la comunidad. La sentencia, que Marcos introduce de este modo, probablemente sonaba así en el relato tradicional: «Qué difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas; más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios.» Este dicho de Jesús tomado de la tradición, lo ha ampliado y comentado el evangelista bajo la forma de un diálogo con los discípulos. Mediante la aparición de éstos se pone de relieve la transcendencia y gravedad impresionante de la sentencia. Se llega con ello a una repetición (v. 24*b)* que apenas puede tener otro sentido que recalcar al dicho. La reflexión complementaria «¿quién podrá salvarse?» es tal vez una aclaración del evangelista —cuyo estilo y modos refleja la redacción— para la comunidad, que seguía discutiendo la dura sentencia de Jesús. Pero la respuesta a la medrosa pregunta acerca de la salvación, la indicación de que todo es posible a Dios, responde perfectamente al espíritu de Jesús y encuentra confirmación en otras palabras suyas (cf. 11,23s; Mt 19,11).

La sentencia central de cuán difícilmente los hombres ricos, los acaudalados, entran en el reino de Dios, refleja algo del realismo con que Jesús observaba y valoraba a los hombres; pero también algo de las exigencias radicales que él les presentaba en nombre de Dios. El tema de las riquezas y del bienestar, que ejercen una influencia perniciosa sobre el hombre, penetra toda su predicación. «No podéis servir a Dios y a Mammón» (Mt 6,24; Lc 16,13); Dios reclama a su servicio al hombre entero, porque hay que pertenecerle de una manera total e indivisa. Ahora bien, las riquezas inducen a olvidarse de Dios, a confiar en los bienes conseguidos (Lc 12,16-20) y a despreciar a los pobres que nos rodean (cf. Lc 16,19ss). El dinero hace

codiciosos, orgullosos y duros (cf. Lc 16,14); a menudo la injusticia va unida al dinero (cf. Lc 16,9).

Son sin duda ideas que alentaban también en el judaísmo; pero Jesús las presenta con suprema claridad y agudeza bajo la llamada de la hora escatológica en que Dios establece su soberanía. La propiedad y las riquezas como tales no equivalen a injusticia y robo; pero en muchos «la seducción de las riquezas ahoga la palabra (de Dios)» (Mt 13,22), y constituye una amenaza para la salvación cuando alguien «atesora riquezas para sí, pero no se hace rico ante Dios» (Lc 12,21); así comentaba la Iglesia primitiva. Las palabras de Jesús se completan con su conducta, que no condenó a todos los hombres acaudalados. Abiertamente es alabado el jefe de aduanas, Zaqueo, que abrumado por la amabilidad de Jesús que va a hospedarse a su casa, le promete de modo solemne: «Señor, voy a dar a los pobres la mitad de mis bienes, y si en algo he defraudado a alguien, le devolveré cuatro veces más» (Lc 19,8). Las limosnas no son pequeños dones de lo que nos sobra, sino verdaderas contribuciones de lo que se tiene para ayudar a los pobres de un modo eficaz [40].

Los discípulos, habituados como estaban a considerar a los hombres ricos de entonces —entre los que se contaban no pocos fariseos— como personas piadosas, quedan perplejos ante las duras palabras de Jesús. Marcos utiliza a menudo tales expresiones de asombro refiriéndose a los discípulos, en las que siempre late un cierto pasmo ante la grandeza y exigencia divinas. De hecho, aquí se les manifiesta algo de la alienidad e incomprensibilidad de Dios, se enfrentan aquí con el mensaje paradójico de

---

40. E. NEUHÄUSLER, o.c., p. 170-185. La idea de la renuncia a las propiedades y su distribución entre los pobres destaca sobre todo en la obra de Lucas; cf. H.-J. DEGENHARDT, *Lukas, Evangelist der Armen*, Stuttgart 1965, con abundante bibliografía.

Jesús, que declara dichosos a los pobres, a los atribulados, a los hambrientos, porque de ellos es el reino de Dios. Pero Jesús no retira nada de sus duras pretensiones, aunque se vuelva a ellos con una expresión cariñosa («hijos»). El texto más breve del v. 24*b* —véase la traducción— es seguramente el original frente a la redacción más larga que aparece en varios manuscritos que insertan «para aquellos que confían en sus riquezas»; pero dentro del contexto apenas tiene un sentido diferente. De todos modos hay una sentencia que declara terminantemente lo difícil que es la entrada en el reino de Dios: «Esforzaos por entrar por la puerta estrecha; que muchos —os lo digo yo— intentarán entrar, pero no lo conseguirán» (Lc 13,24). La imagen está emparentada con la del ojo de la aguja, aunque muestra también que no se puede establecer una imposibilidad absoluta. Jesús sólo quiere indicar la dificultad y exhortar al máximo esfuerzo.

La imagen del camello y el ojo de la aguja no hay que desfigurarla en sus elementos gráficos, como si en el griego se hubiesen intercambiado los vocablos «camello» y «cabo, maroma» o imaginando que el «ojo de la aguja» señalase una pequeña puerta de Jerusalén, contigua a la puerta principal y amplia. La sabiduría proverbial de los orientales gusta de la hipérboles, es decir de la exageración intencionada, y Jesús se ha servido a menudo de esas imágenes fuertes. ¿Quién toma literalmente la «paja en el ojo del hermano» y la «viga en el ojo propio»? Una expresión rabínica posterior suena así: «¿Eres tú acaso de Pumbedita, donde se hace pasar a un elefante por el ojo de una aguja?» Como la fe puede «mover montañas» (1Cor 13,3; cf. Mc 11,23), así ningún rico puede entrar en el reino de Dios. La imagen pone de realce esa dificultad, mas no pretende establecer una imposibilidad absoluta.

La dureza de estas palabras de Jesús ha dado mucho que hacer a la Iglesia primitiva. Esto se refleja en el pasmo y sobresalto de los discípulos y en su pregunta «¿y quién podrá salvarse?». En Mateo los discípulos reaccionan sacudidos también por la condena del divorcio que hace Jesús: «Si tal es la situación del hombre con respecto a la mujer, no conviene casarse» (Mt 19,10). Pero en nuestro texto la pregunta es más profunda, expresando la preocupación por obtener la salvación. De hecho expresa el problema fundamental de las radicales exigencias éticas de Jesús (sermón de la montaña): ¿Es posible llevarlas a la práctica? La respuesta de Jesús brota de las profundidades de su pensamiento anclado en Dios. Esa respuesta revela que él no pretende traer ante todo y sobre todo una nueva moral, sino un mensaje religioso: Dios está empeñado con su amor misericordioso en dar al hombre la salvación, aunque de tal modo que también espera del hombre la generosa respuesta del amor. El hombre que ha comprendido ese amor de Dios ya no pregunta por la medida y límites de lo que se le pide; quiere amar a Dios con todo el corazón, con todas las fuerzas, y demostrarlo con el amor a sus hermanos los hombres. Sabe que se halla seguro en el amor de Dios, y no obstante ese amor le solicita constantemente a hacer siempre algo más. En esa actitud sale de sí mismo y deja incluso de preocuparse por su propia salvación. Hay una inquietud saludable por responder a las exigencias de Dios y, no obstante, domina la certeza de que Dios quiere nuestra salvación. Pues Dios es mayor y conoce nuestro corazón (1Jn 3,20); es fiel y bondadoso para perdonarnos nuestros pecados (1Jn 1,9). De este modo ya la Iglesia primitiva intenta resolver la tensión entre la promesa de salvación y las exigencias morales, aunque sin suprimirla.

La sentencia de que todo es posible a Dios se en-

cuentra ya en el Antiguo Testamento. Es la que sostiene la promesa a Abraham de que una mujer entrada en años aún puede concebir un hijo (Gén 18,14). A esa misma palabra, que se cumple de modo parecido en Isabel, la madre de Juan Bautista, se remite el ángel Gabriel, cuando explica a María la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo (Lc 1,37). Pese a lo cual, la acción de Dios, que supera las posibilidades humanas, no es una acción mágica y caprichosa, sino que está siempre en el contexto de sus planes salvíficos. Al final de su disputa con Dios, Job reconoce que ha hablado indiscretamente delante de Dios, a quien nada le resulta imposible (Job 4,2s). Dios es siempre superior, su acción es prodigiosa para el hombre, y sus prodigios son prodigios de amor. En nuestro pasaje la palabra apunta también a la acción salvadora de Dios, que es incomprensible para el hombre. En las obscuridades de la historia terrena, Dios coopera secretamente a nuestra salvación; sólo cabe confiar y dejarse conducir por Dios. En la inseguridad de los caminos humanos existe la certeza de que conseguiremos nuestro fin último. Es una palabra de consuelo para el creyente que se esfuerza con honradez por obedecer las exigencias obligatorias de Dios.

e) Seguir a Jesús en pobreza, y su recompensa (10,28-31).

28 *Pedro se puso a decirle: «Pues mira: nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido.»* 29 *Respondió Jesús: «Os lo aseguro: nadie que haya dejado, por mí y por el Evangelio, casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos,* 30 *dejará de recibir cien veces más ahora, en este mundo, en casas, y hermanos, y hermanas, y madres, e hijos, y campos, con persecuciones; y en*

el mundo venidero, vida eterna. [31] *Pues muchos primeros serán últimos, y los últimos primeros.*»

La observación de Pedro, en nombre de los discípulos, de que lo han dejado todo por amor de Jesús, está en vigoroso contraste con la actitud del hombre rico que se había negado a seguir a Jesús. De este modo, al tema del peligro de las riquezas sigue ahora el tema de la pobreza apostólica. El portavoz de los discípulos no pregunta por la recompensa, al menos en Marcos —en Mateo las cosas suceden de distinto modo—; la impresión de que Pedro ha hecho esta pregunta sólo procede de la respuesta de Jesús. El evangelista quiere centrar la atención en esta sentencia de Jesús, que la comunidad había conservado al igual que la palabra sobre los ricos. Según la tradición —más antigua— de la fuente de los *logia,* Jesús prometió una vez al círculo de sus discípulos más allegados, a los doce, una recompensa especial, aun cuando no se pueda señalar con precisión el tenor literal de la misma. La palabra original hablaba de un «sentarse sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» —o para regirlas— (cf. Mt 19,28; Lc 22,30). En Marcos la promesa empieza por dirigirse a todos cuantos lo hayan dejado todo por amor de Jesús y del Evangelio («nadie... dejará de recibir»); habla, por tanto, a toda la comunidad o a quienes en ella han renunciado a los bienes materiales y a la comunión familiar por causa de Jesús. El propio Marcos ha recibido la palabra por tradición, como lo demuestran algunos rasgos que son incuestionablemente suyos: 1) el doble giro «por mí y por el Evangelio» (cf. 8,35); 2) la observación restrictiva «con persecuciones»; 3) tal vez la repetida enumeración del v. 30, que los otros evangelistas suprimen. Por el contrario, la distinción entre «ahora, en este mundo» y «en el mundo

venidero» —distinción que falta en Mateo— ha debido penetrar en la palabra originaria de Jesús antes de la elaboración de Marcos. Fuera de este pasaje Marcos no habla nunca del mundo presente y futuro; aunque tampoco Jesús, a lo que podemos colegir, ha empleado esta forma de lenguaje. Sus promesas se refieren siempre al objetivo escatológico: el reino de Dios o la vida eterna. Originariamente, pues, la recompensa de «cien veces más» debía significar la misma vida eterna; pero ya antes de Marcos la comunidad había reinterpretado la palabra de Jesús y hablado de una recompensa preliminar, en este mundo; recompensa que veía en el hecho de que los discípulos de Cristo que habían renunciado a la casa, la familia y posesiones encuentra una nueva familia y hogar en la comunidad.

Marcos ha aceptado esta interpretación y la ha subrayado a su manera. El fundamento para ello se le brindaba en la escena de 3,34s: Jesús mira a los que están sentados a su alrededor y los llama su madre y sus hermanos, señalando como parientes suyos a cuantos cumplen la voluntad de Dios. La respuesta a Pedro desarrolla esas mismas ideas: todos cuantos están ligados a Jesús, a su palabra y enseñanzas saben que reciben más de lo que han perdido y se saben protegidos en la comunidad. No pocas veces los vínculos con los parientes carnales, incluso con los miembros más cercanos de la familia, se rompen sin querer y de forma dolorosa por la aceptación de la fe cristiana (cf. 13,12s; Lc 12,52s). Seguir a Jesús exige en ciertas circunstancias abandonar a los parientes más próximos (Lc 14,26 y par) inmediatamente y para siempre (cf. Lc 9,61s). Los creyentes se consuelan con la nueva familia que encuentran en la comunidad.

Pero en el curso de la exposición de Marcos, en el contexto del seguimiento con la cruz, la palabra dirigida

a Pedro no sólo se considera un consuelo sino también una nueva invitación. Los discípulos de entonces, en cuyo nombre habla Pedro, se convierten en modelo de los discípulos de Cristo que vendrán después. Marcos rebaja incluso la recompensa terrena del seguimiento mediante el inciso «con persecuciones». Aunque los creyentes puedan hallar una cierta compensación en los muchos «hermanos, y hermanas, y madres, e hijos», así como en la solicitud por sus necesidades materiales, que experimentan en el seno de la comunidad; deben saber, sin embargo, que ahora es todavía el tiempo de las persecuciones, de los padecimientos, del seguimiento con la cruz. La verdadera «recompensa» está aún por llegarles; es la vida eterna que han de esperar en el mundo venidero. Sólo entonces llegará el gran cambio: muchos que en la tierra habían desempeñado los cargos más importantes, serán entonces los últimos; y otros, que habían estado en la sombra, ocuparán los lugares de honor. En esta última frase —que en Lc 13,30 y en Mateo 20,16 aparece en otro contexto— podría también reflejarse el mismo propósito del evangelista: recordar a la comunidad que en su constitución terrena ha de soportar con Jesús el arrinconamiento y el oprobio. Es una de las sentencias cortantes y paradójicas (cf. 8,35) que encierran una afirmación fundamental de Jesús, pero que están formuladas de un modo tan genérico que han podido insertarse en diversos contextos *(logia* itinerantes).

Pero este motivo de la recompensa ¿no es indigno y casi insoportable? ¿No se fomenta con él la actitud de quien acepta sacrificios y renuncias terrenos a fin de obtener la mayor recompensa celestial posible, la «felicidad eterna»? ¿Y no lleva esto a la fuga del mundo y al enquistamiento de *ghetto* de las comunidades, como fuente de las frecuentes renuncias de la Iglesia que se sustrae así

a sus obligaciones en el mundo, a la acción social y a las protestas necesarias contra la opresión de ciertos grupos en la sociedad? ¡Pensemos en Sudamérica! De hecho no se pueden negar tales peligros y muchas culpas históricas de la Iglesia hay que atribuirlas a esa forma de pensar. También las palabras de Jesús están expuestas a una falsa interpretación. Mas si pensamos en la intención original quedan excluidos los afanes de recompensa. Jesús ha empleado precisamente la *imagen* de un premio cien veces mayor para alentar a la renuncia de los bienes terrenos por atender a la llamada del Evangelio. Quiere precisamente liberar a sus discípulos del afán egoísta del dinero y de las posesiones a fin de que se confíen por completo a Dios; deben administrar los bienes terrenos de acuerdo con la voluntad de Dios, y eso quiere decir en favor de los pobres y necesitados. Con ello no adquieren ningún derecho frente a Dios, sino que deben esperar simplemente como un don de Dios todo aquello a lo que ellos renunciaron. La idea judía de la recompensa queda transformada y hasta repudiada en la predicación de Jesús [41].

En su pensamiento quedan excluidos el afán de una recompensa siempre mayor, la insistencia en las propias realizaciones. Jesús suscribe las ideas judías ya en 10,21: «así tendrás un tesoro en el cielo», pero las supera en cuanto se remite a la libertad y grandeza de Dios. Dios no se deja extorsionar, mas tampoco superar en su bondad. Aquel que se lo da todo, recibirá de él mucho más (cf. Lc 6,38). Quien persigue la recompensa, cuenta con ella y sólo piensa en lo que el bien le puede producir, ése todavía no se ha entregado de lleno a Dios.

---

41. Cf. J. SCHMID, *El Evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona 1967, p. 280-286; W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, Munich 1965.

También el asentamiento en la comunidad como en la propia casa encierra sus peligros. Quien en la comunión de los hermanos y hermanas de fe busca una compensación efectiva por aquello a lo que ha renunciado o perdido, no comprende realmente la llamada a seguir a Cristo con la cruz. Jesús se ha separado de sus discípulos más cercanos para morir solo y abandonado por todos los hombres. La comunidad no es en primer término un lugar de refugio para los solitarios, sino un lugar de reunión para todos los que por amor de Jesús renuncian a sus propios deseos y quieren servir a los demás hombres. No es un rincón de reposo al margen del mundo, sino un lugar de alistamiento para salir al mundo. Y como tal debe también equipar y fortalecer a los creyentes, debe infundirles la seguridad de que a su lado hay personas que tienen los mismos sentimientos, que marchan por el mismo camino y que quieren cumplir el mismo encargo de Jesús en el mundo. Una comunidad, que vive en medio de angustias y persecuciones, tiene necesidad de esta seguridad y de este consuelo (cf. 1Pe 5,9); por ello ciertamente que la Iglesia primitiva no interpretó mal a su Señor cuando, al lado de las exigencias increíbles de Jesús supo reconocer siempre su constante bondad.

f) El tercer anuncio (10,32-34).

32 *Iban de camino subiendo a Jerusalén. Jesús caminaba delante de ellos; ellos estaban asombrados, y los que le seguían, llenos de miedo. Y tomando de nuevo consigo a los doce, se puso a indicarles lo que luego le había de suceder:* 33 *«Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas, lo condenarán a muerte y lo entregarán a los gen-*

tiles, [34] *y se burlarán de él y le escupirán, lo azotaran y lo matarán; pero a los tres días resucitará.»*

Deliberadamente introduce aquí Marcos el tercero y más largo anuncio de la pasión de Jesús. Ese anuncio confiere un acento especial al diálogo sobre la pobreza al tiempo que es una magnífica introducción a la perícopa siguiente sobre el dominio y el servicio; es también el contrapunto de todos los problemas y diálogos que resuenan en esta sección. La comunidad sólo podrá comprender las decisiones y exigencias de Jesús, si es consciente del camino de muerte que recorre su Señor, y que él ha emprendido con resolución absoluta, sabiendo muy bien lo que iba a encontrarse. Este renovado anuncio de su pasión, detallada en sus aspectos más humillantes, muestra claramente que Jesús se halla muy cerca de la consumación de su muerte.

La observación de que continúa la subida hacia Jerusalén representa en 10,1 y 10,17, de algún modo, una reanudación del relato y mantiene la unidad del relato del viaje. Nuevo es el detalle de que Jesús los precedía (se piensa en los discípulos). Si los discípulos «estaban asombrados» por ello; es decir, si ateniéndonos al valor del verbo griego, son presa de un temor religioso (cf. 1,27; 10,24), ello quiere significar que este «caminar delante» de Jesús tiene un sentido particular. Habrá que entenderlo de modo similar a la frase que Lucas pone al comienzo de todo el viaje: «Tomó la decisión irrevocable de ir hacia Jerusalén» (Lc 9,51). Con una resolución inflexible Jesús sube a la ciudad santa, a la Jerusalén situada en un lugar elevado, aunque sabe que aquél es el lugar en que va a cumplirse su destino de forma pavorosa. Se menciona una vez más a los que «le seguían» —cosa que omiten algunos manuscritos—, entre quienes hay que con-

tar al resto de la gente que le acompañaba (cf. 10,1), aunque de nuevo se distingue expresamente a «los doce». Estas puntualizaciones no están hechas al azar. Los que «le seguían» están referidos con particular intención a los lectores, a los miembros todos de la comunidad... Estaban «llenos de miedo», cosa que no se comprende muy bien referido a la situación histórica del pasaje; pero el evangelista está pensando en los creyentes a quienes aterran los padecimientos y oprobios. No en vano ha introducido en 10,30 «con persecuciones». Los discípulos, que están asombrados por la resolución de Jesús que se les adelanta, prestan relieve a la imagen de Cristo, quienes le siguen representan la situación y postura de la comunidad. El conjunto constituye una imagen atinada del pueblo peregrinante de Dios, que sigue a su Señor con actitud irresoluta, titubeante y hasta miedosa, pero que aun así va precedido por «el promotor y consumador de la fe» (Heb 12,2).

A los doce, y sólo a ellos, les descubre Jesús las cosas que le están reservadas, porque sólo ellos deben ser introducidos en el misterio de su pasión (cf. 8,31). Comparándolo con los anuncios precedentes, sorprende que se señalen en éste las distintas etapas: judíos, gentiles y tormentos del proceso. Ahora no se trata tanto de una instrucción (8,31; 9,31) cuanto de un descubrimiento de aquello que sucedió de hecho y que se expondrá detalladamente en el relato de la pasión (c. 14 y 15). Justamente con ese conocimiento, se adelanta impávido Jesús a sus acompañantes. Las cosas que van a sobrevenirle se presentan aquí en su desarrollo histórico: el proceso ante el gran consejo que desemboca en la sentencia de muerte y en la entrega a los «gentiles», es decir, los romanos; siguen luego los padecimientos oprobiosos que Jesús habrá de soportar: los escarnios y los esputos, imagen del supremo

desprecio, la flagelación y finalmente la muerte violenta.

Verdad es que las burlas al rey de los judíos por parte de los soldados romanos, entre las que se alude expresamente a los esputos (15,16-20), aparece en la profecía de Jesús antes de la flagelación (15,15); pero ello se debe a que para Marcos la flagelación está estrechamente ligada a la crucifixión (cf. la forma de expresión en 15,15). Podría extrañar que no se mencione también el tipo de muerte, es decir, la crucifixión, como el oprobio más grave —la muerte de los esclavos y los malhechores—, como ocurre en Mt 20,19. Pero fuera de la historia de la pasión, la Iglesia primitiva lo evita, probablemente porque en su predicación muerte y resurrección se corresponden (cf. 1Cor 15,3s). La referencia a la resurrección tampoco falta aquí —como en los anuncios anteriores de la pasión—, y la apostilla «a los tres días» indica el cambio rápido introducido por Dios (cf. el comentario a 8,31). Lo único que el evangelista no señala esta vez es la reacción de los discípulos; parece como si su resistencia (8,32) se fuera debilitando y se abstuvieran de cualquier pregunta (cf. 9,32) ante el claro vaticinio de Jesús. Su voluntad resuelta de aceptar la pasión y su clara presciencia deben impresionar a los lectores.

Llama la atención sobre el lenguaje especial de este último anuncio el doble empleo del verbo «entregar». También en el griego se trata de un mismo verbo. Cabría preguntar si la entrega a los sumos sacerdotes y a los escribas en este cuadro anticipado y detallado de la pasión de Jesús no se refiere a la traición de Judas. En el texto griego vuelve a emplearse el mismo vocablo (cf. 14,10.11.18.21). Con ello aún se harían más densas las tinieblas del destino que espera a Jesús; uno de sus más íntimos compañeros, uno de los que se sientan con él a la mesa, le va a traicionar (14,20s). Pero la forma pasiva de

«será entregado» permite también entenderlo como en 9,31: en estas palabras late la voluntad de Dios que permite esta «entrega», esta impotencia y humillación del Hijo del hombre. Los tres significados del verbo griego —«traicionar», «someter a juicio», «entregar» en un sentido teológico—, coinciden y son muy adecuados para indicar el doble juego de la malicia pérfida y la acción violenta de los hombres con la incomprensible paciencia de Dios, bajo la que se esconde su plan salvífico. Las tinieblas de la pasión se hacen cada vez más densas a medida que el pensamiento penetra mejor en los oprobios y tormentos que los hombres maquinan y Dios permite; pero el Hijo del hombre ha entrado en lo más profundo de sus tenebrosidades (cf. 15,34).

g) La petición de los hijos de Zebedeo (10,35-45).

35 *Entonces se le acercan Santiago y Juan, los dos hijos*
de Zebedeo, para decirle: «Maestro, quisiéramos que nos
hicieras lo que te vamos a pedir.» 36 *Él les preguntó: «¿Qué*
queréis que os haga?» 37 *Ellos le contestaron: «Concédenos*
que nos sentemos, en tu gloria, el uno a tu derecha y el
otro a tu izquierda.» 38 *Pero Jesús les replicó: «No sabéis*
lo que pedís. ¿Sois capaces de beber el cáliz que yo voy a
beber o de ser bautizados con el bautismo que yo voy a re-
cibir?» 39 *Ellos respondieron: «Sí que lo somos.» Pero*
Jesús les dijo: «Cierto; beberéis el cáliz que yo voy a beber
y seréis bautizados con el bautismo que vo voy a recibir.
40 *Pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es*
cosa mía el concederlo; eso es para aquellos a quienes está
preparado.»
41 *Cuando lo oyeron los otros diez, comenzaron a in-*
dignarse contra Santiago y Juan. 42 *Pero Jesús los llamó*

junto a sí y les dijo: «Ya sabéis que los que son tenidos por jefes de las naciones las rigen con despotismo, y que sus grandes abusan de su autoridad sobre ellas. [43] *Pero no ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera ser grande entre vosotros, sea servidor vuestro,* [44] *y el que quiera ser entre vosotros primero, sea esclavo de todos;* [45] *pues aun el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos.»*

La perícopa de los dos hijos de Zebedeo, que aparece en violento contraste con el último y más detallado anuncio de la pasión de Jesús, presenta una gran semejanza con la discusión de los discípulos por el primer puesto, después del segundo anuncio de la pasión (9,33-37). También Santiago y Juan aspiran a la preeminencia, queriendo ocupar los primeros puestos a derecha e izquierda de Jesús cuando sea entronizado como soberano. Y de nuevo surge una disputa entre los discípulos; los otros diez se irritan — cosa humanamente comprensible — por esta pretensión de los dos hijos del pescador. El relato se presenta como una escena histórica, aunque analizado con más detalle tiene las características de una composición literaria. Pues, las palabras de dominio y servicio, el enfrentamiento de los violentos gobernantes terrenos con los discípulos, a quienes se les impone servir, se encuentran en Lucas con otro tenor literal a propósito de la discusión de los discípulos en la última cena (Lc 22,24-27). Marcos ha transmitido el diálogo de Jesús con los hijos de Zebedeo, en el que se contiene un recuerdo histórico, uniéndolo a las sentencias de los v. 43-44, independientes en la tradición; Mateo le sigue en este ordenamiento. La libertad de la primitiva redacción cristiana se pone también de manifiesto en el hecho de que Mateo no introduce la petición por boca de los dos hermanos, sino por boca

de su madre; evidentemente para dejar en mejor lugar a ambos apóstoles. También la última sentencia del v. 45, que presenta al mismo Jesús como modelo de servicio hasta la entrega de la propia vida, la ha elegido probablemente Marcos en esta forma como conclusión del relato. En Lucas, Jesús habla de que se encuentra a la mesa, en medio de sus discípulos, como el que sirve (22,27); tradición que, en el relato joánico del lavatorio de los pies, adquiere una forma todavía más gráfica (Jn 13,3-10). Como en muchas otras ocasiones, también en nuestra perícopa se evidencia que lo más importante para la Iglesia primitiva era la tradición de las palabras. Ha conservado firmemente las palabras de Jesús, las ha meditado y aplicado a su situación, y los evangelistas subrayan esta intención con su redacción respectiva. La norma fundamental del servicio, que Jesús establece para la comunidad de los discípulos, es el núcleo consistente de la tradición, y la palabra viene confirmada por los hechos, las exigencias por el ejemplo insuperable.

La petición de los hijos de Zebedeo refleja la orientación todavía terrena de sus esperanzas y de la mayor parte de los discípulos. Un rasgo curioso es la forma astuta con que traman su petición; primero quisieran obtener una especie de carta en blanco para su deseo todavía silenciado. Mas Jesús les obliga a quitarse la máscara. Su deseo de sentarse a derecha e izquierda de Jesús «en tu gloria», apenas puede entenderse si no se supone que esperaban un reino mesiánico sobre la tierra. De todos modos, la Iglesia primitiva ha referido «en tu gloria» al reino de Jesús, transcendente y escatológico (cf. 8,38). La petición de estos discípulos, que fueron los primeros llamados (1,19s) y los preferidos de Jesús (cf. 5,37; 9,2), permite echar una mirada a sus esperanzas mesiánicas en vida de Jesús. Estaban todavía poco iluminadas y probablemente

presas en la imagen habitual de los judíos de aquel tiempo, para quienes el Mesías —el Hijo de David— iba a establecer un reino terreno. La misma idea mesiánica suponíamos también en Pedro a propósito de la escena de Cesarea de Filipo (8,29s).

La respuesta de Jesús —algo menos tajante que la palabra dirigida a Pedro (8,33)— descubre la mentalidad puramente humana de los discípulos. No han comprendido que en el seguimiento de Jesús les está señalado el camino de los dolores y la muerte, antes que puedan estar con Jesús «en su gloria». Les recuerda su propio camino: tiene que beber un cáliz y ser bautizado con un bautismo; dos imágenes que descubren su sentido a la luz del Antiguo Testamento. A menudo se habla del cáliz de la cólera o del vértigo que Dios da a beber a su pueblo infiel de Israel o a los pueblos orgullosos del mundo. «Levántate, Jerusalén, tú que has bebido de la mano del Señor la copa de su ira; hasta el fondo has bebido la copa que causa vértigo» (Is 51,17). «Toma de mi mano esta copa del vino de mi furor, y darás de beber de ella a todas las gentes a quienes te envío» (Jer 25,15). Es un cáliz de aflicción y de amargura (Ez 23,33); todos los impíos de la tierra habrán de beber de él (Sal 75,9). No es, pues, simplemente el «cáliz amargo del dolor», sino una imagen de la cólera y del juicio de Dios. Si Jesús aplica esta imagen a su propia pasión (Mc 14,36 y par), bien puede sugerir la idea de que asume sobre sí el juicio de Dios[42] y que quiere soportar las penalidades externas por amor de los hombres. También la imagen del bautismo indica una extrema necesidad, un sumergirse en las olas de la tribu-

42. G. DELLING, *Baptisma baptisthändi* en «Novum Testamentum» 2 (1957) p. 92-115. El intento de ver ahí el problema de la cena y del bautismo que se presentó a la comunidad primitiva no tiene sentido, G. BRAUMANN, *Leidenskelch und Todestaufe (Mc 10,38f)* en «Zeitschr. für die neutestament. Wissenschaft» 56 (1965) p. 178-183.

lación: «todos tus torbellinos y olas todas ya han pasado sobre mí» (Sal 42,8; cf. 69,2s). Se puede hablar de un bautismo de muerte, aunque las imágenes no apunten inequívocamente a la muerte física.

Cuán lejos están los discípulos de los pensamientos de Jesús lo pone de manifiesto su respuesta de confianza en sí mismo: «Sí que lo somos (capaces).» Están dispuestos a soportar las más duras pruebas y padecimientos a cambio de compartir la soberanía con su Señor, y para ello confían en sus propias fuerzas. Todavía no han comprendido que es necesario dejarse conducir por Dios y que nada cuenta el orgullo humano frente a los embates más violentos. El deseo de dominio y poder es un estorbo para seguir a Jesús en su camino. Por ello, les dice Jesús claramente que beberán como él el cáliz y experimentarán el mismo bautismo; pero esto no justifica ninguna pretensión a los puestos de honor. Esta respuesta suena como una profecía sobre el destino futuro de los hermanos, y se ha concluido que Jesús les vaticina su martirio. De hecho Santiago sufrió esa suerte bien pronto (Act 12,1s); en cuanto a Juan faltan noticias precisas, aunque se aduce el presente pasaje en favor de sus tempranos martirio y muerte. El problema no deja de tener importancia por lo que respecta a quien ha sido el autor del cuarto Evangelio, aunque no es tan decisivo como antes se pensaba[43]. Lo que Marcos quiere decir a su comunidad es algo distinto: Dios dispone del hombre que se forja grandes planes, y obligación del discípulo es someterse a la disposición divina. La distribución de los

---

43. Véase R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* I, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena ²1966 y Leipzig 1967, p. 71-73. No obstante no hay por qué admitir el carácter de autor directo del apóstol Juan; el cuarto Evangelio conserva su valor de testimonio en cuanto contiene una tradición antigua, apostólica, y un testimonio cristiano que la Iglesia primitiva ha reconocido (cf. ibid. 61s).

puestos de honor y dominio en el futuro reino de Dios está, como el futuro todo, exclusivamente en las manos de Dios.

La breve frase «eso es para quien está preparado» requiere una mayor consideración. El concepto de «estar preparado» para las cosas futuras procede del lenguaje apocalíptico. Se encuentra a menudo aun dentro del Nuevo Testamento (Mt 25,34.41; cf. Mt 22,4.8; 1Cor 2,9) y quiere indicar que Dios en sus planes ha ordenado con antelación las realidades escatológicas; más aún: que la salvación y la condenación las establece él de forma insoslayable (Rom 9,23). Pero en este lenguaje apocalíptico se le dice al hombre que no debe inquietarse por ello. Si las ideas sólo girasen en torno a la recompensa, el reino y la gloria venideros, sería una recaída en el falso pensamiento apocalíptico. Más bien se invita al discípulo de Cristo a actuar en la hora presente; el futuro empieza para él en sus actos y padecimientos sobre la tierra. Lo que Dios nos ha preparado debe espolearnos al amor (cf. 1Cor 2,9), al esfuerzo moral. Dios ha dispuesto de antemano las obras que nosotros debemos realizar personalmente (cf. Ef 2,10). A los dos discípulos que aspiran a la soberanía, y a todos cuantos quieran seguirle, Jesús les responde que deben dejar de lado las aspiraciones de poder y confiarse por completo a las disposiciones divinas como hace él.

Las palabras sobre los poderosos señores del mundo, tal vez con un cierto eco de ironía — «los que *son tenidos* por jefes» — en aquel momento histórico aludía muy particularmente a los reyes déspotas y a los príncipes vasallos de Roma, de quienes los judíos tenían una experiencia bastante exacta bajo los gobernantes de la casa de Herodes. La frase está formulada de un modo circunspecto: se pavonean de su poder y subyugan a los pueblos; sus grandes y sus funcionarios obran a imitación suya

en cuanto que abusan de sus poderes. Lucas acentúa aún más el contraste entre el ser y parecer: se hacen incluso llamar «bienhechores» (22,25), recuerdo del culto a los soberanos con sus agasajos y frases grandilocuentes. Pero idéntico espectáculo se repite en todas las latitudes en que los hombres aspiran al poder y ejercen el dominio de una manera egoísta; esta inclinación está profundamente arraigada en el corazón humano y lo corrompe al igual que las riquezas. Jesús no es un político revolucionario, pero quiere provocar la revolución interna en sus discípulos. Les prescribe una ley fundamental que no sólo prohíbe semejante afán de dominio sino que da a su comunidad como tal un sello completamente distinto. Sociológicamente considerados, los discípulos constituyen en el mundo un grupo de hombres, pero sometidos a la soberanía de Dios; grupo para el que vale la sentencia paradójica: el que se exalta será humillado (por Dios), y el que se humilla será exaltado. Esta idea, que fluye del mensaje de Jesús (cf. Mt 18,4; 23,12; Lc 14,11; 18,14), se esconde también bajo la exhortación ha «hacerse servidor y esclavo». La soberanía de Dios, bajo la que todos están por igual, y la solicitud divina por los oprimidos, los pobres y los despreciados —solicitud que Jesús ha mostrado en su predicación y en su conducta toda—, exigen esa nueva actitud fundamental en la comunidad de sus discípulos. La sentencia, que ha adoptado diversas formas en la tradición, y que ya hemos meditado a propósito de la discusión de los discípulos por el primer puesto (9,35), aparece aquí en la forma expresiva del paralelismo de sentencias y en marcado contraste con lo que ocurre generalmente en las sociedades humanas. Con ello se da a la comunidad una palabra de orientación, pero que también debe realizarse de un modo concreto en el camino; palabra que vale tanto para las relaciones mutuas de los hermanos entre sí

(«servidor vuestro») como para la constitución de la comunidad en general. No es posible decir si Marcos ha pensado también en algunos oficios particulares de la comunidad, como lo hace claramente Lucas (22,26: «el que manda»).

Las palabras que acerca del servicio especialísimo de Jesús hasta la entrega de su propia vida, que cierran la perícopa, merece nuestra consideración por muchos aspectos: hablan del Hijo del hombre, de la misión de Jesús y de su muerte expiatoria. En ella se ha condensado y formulado toda la cristología antigua, pero de manera que no desfigura el pensamiento y conducta de Jesús. Pese a sus plenos poderes, no fue un dominador, sino un servidor en medio de los hombres; ni siquiera dentro del círculo de sus discípulos ha actuado como Señor. Un discípulo de los rabinos, que quisiera aprender las prescripciones de la ley y las reglas para la exposición de la Escritura a los pies de un doctor de la ley al tiempo que desease llevar una vida de conformidad con la ley, venía también obligado al servicio personal de su maestro. Semejante pretensión no la exhibió nunca Jesús, y además, en la última reunión con sus discípulos, ejerció un servicio, casi en forma demostrativa, que no correspondía al señor de la casa (cf. Lc 22,27; Jn 13,13s). No es improbable que con ello quisiera dar una muestra de su amor hasta el extremo (cf. Jn 13,1). La Iglesia primitiva tenía perfecto derecho a considerar los padecimientos de Jesús hasta su muerte, que aceptó por obediencia a Dios, como el máximo servicio en favor de los hombres. Si esta entrega de Jesús se ha interpretado en unión con las palabras del cáliz (Mc 14,24) como una muerte expiatoria y vicaria, no por ello se ha falseado la intención de Jesús.

Bajo la palabra del rescate o redención por muchos se encuentra sin duda una alusión a la idea del siervo de

Yahveh que sufre y expía, según el texto de Is 53. De aquel personaje único se dice: «Ofreció su vida como sacrificio de expiación» (53,10); «mi siervo justificara a muchos y cargará sobre sí los pecados de ellos» (v. 11); «ha entregado su vida a la muerte, y ha sido confundido con los facinerosos, y ha tomado sobre sí los pecados de todos y ha rogado por los transgresores» (v. 12). La expresión «rescate» parece interpretar la idea de sacrificio expiatorio por el que un israelita quedaba libre de su culpa. Pero el Hijo del hombre pone su vida, se entrega a la muerte «por muchos», para procurarles vida y salvación. Este «por muchos» se ha interpretado ya en sentido universal en el mismo poema del siervo de Yahveh; no sólo en favor del pueblo de Israel como ocurre en la teología judía del martirio del tiempo de los Macabeos, sino en favor de todos los pueblos. «Muchos» o «los muchos» significa en el lenguaje usual judío, la pluralidad, la multitud en cuanto contrapuesta a uno. Es la idea de la *sustitución*: uno representa a los muchos, es decir a todos, ocupa su lugar e intercede en favor de ellos. Así aparece ya en las fórmulas de predicación más antiguas que han llegado hasta nosotros: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras...» (1Cor 15,3), sin que se hable expresamente de rescate. No hay que forzar la idea del «rescate», ni preguntar a quién se ha pagado ese rescate, ni entenderlo como contrato, exigencia de justicia o medida de castigo. De otro modo, se llegaría a concepciones tan insostenibles como la de Dios insistiendo en la satisfacción y exigiendo que un inocente muera por los culpables. Se trata más bien de una suprema entrega personal, en cuanto que Jesús se entrega a la muerte por amor a nosotros, Dios nos demuestra su amor supremo y nos acoge amorosamente en este uno que es su Hijo. Pablo vuelve a desarrollar la imagen del rescate —que también en él

no es más que una imagen — de otra forma: Cristo nos ha rescatado de la maldición de la ley (Gál 3,13; 4,5) utilizando al mismo tiempo la metáfora paralela de la «manumisión» por parte de Dios: «Habéis sido comprados a precio»; es decir, sois libres y pertenecéis a Dios (1Cor 6,20; 7,23)[44].

Es precisamente como conclusión y cima de la sentencia sobre el servicio donde la imagen del rescate adquiere su justa perspectiva: la muerte de Jesús es su acción más grande, puesta de un modo consciente, con la que corona su vida de servicio en favor de los otros. La Iglesia primitiva ha recordado esta actitud de Jesús principalmente en la celebración de la eucaristía, cuando escuchaba que Jesús con su sangre derramada «por muchos» quería sellar la alianza perfecta y definitiva de Dios con la humanidad (cf. 14,24). Pero comprendió también, como lo prueba la palabra que comentamos, la obligación que de ahí se le derivaba: así como Dios ha aceptado el sacrificio de su Hijo, del mismo modo todos cuantos hemos entrado en esta alianza con Dios debemos estar prontos al mismo servicio en el seguimiento de Jesús.

II. JESÚS EN JERUSALÉN (10,46-13,37).

Con 10,46 Jesús alcanza Jericó, la ciudad en que los peregrinos que llegaban por el camino del Este (cf. 10,1)

---

44. El pensamiento de la «redención» de todos los hombres por Jesucristo se expresa también en el Nuevo Testamento de otro modo: se le puede considerar «autor de la vida» (Act 3,15), «salvador» (Act 5,31), «autor de la salvación» (Heb 2,10; cf. 12,2) por cuanto nos ha precedido y ha hecho posible el camino que conduce a la salvación. Tal vez esta idea responde mejor a nuestra postura espiritual; lo importante es que Jesús no sólo aparece como modelo, sino que se le ha visto en el significado insustituible que tiene para todos los hombres. En este *uno* ha recibido Dios a la humanidad y le ha prometido la salvación (cf. Act. 4, 12).

cruzaban el Jordán y entraban en la antigua vía hacia Jerusalén (cf. Lc 10,30). La curación del ciego Bartimeo, un antiguo relato firmemente localizado en Jericó, pertenece ya por su carácter a la nueva sección que trata de la entrada de Jesús en Jerusalén y de su último ministerio en la capital. Esta sección permite establecer tres subsecciones: 1) las obras simbólicas, de alcance mesiánico: curación del ciego Bartimeo, entrada bajo las aclamaciones del pueblo, purificación del templo y maldición de la higuera; 2) diálogos y discusiones de Jesús con distintos grupos en la capital judía; 3) vaticinio sobre la destrucción de Jerusalén y gran discurso escatológico.

Todo esto lo ha reelaborado el evangelista conforme a un plan. Los acontecimientos que ocurren en la entrada de Jesús en Jerusalén evidencian la atmósfera tensa y cargada que se respira en la vieja ciudad santa. El propio Jesús da a conocer su dignidad mesiánica mediante una serie de acciones simbólicas; al mismo tiempo se afirma la resolución de sus enemigos para eliminarle. Situación que se esclarece todavía más con las disputas entre Jesús y los representantes más destacados del judaísmo. De todos modos, estos diálogos tienen aún otro sentido: la de dar una explicación a la comunidad sobre los importantes problemas ante los que Jesús ha tomado posiciones. Con ello cae el telón sobre la actividad pública de Jesús. Sigue aún una instrucción privada a los discípulos sobre el destino de Jerusalén y sobre el tiempo futuro, que aparece bajo el signo del fin; es el tiempo en que vive la comunidad de Marcos. Es la comunidad la que recibe instrucciones sobre su conducta en las tribulaciones que habrá de padecer con las persecuciones y sufrimientos externos, aunque también internamente por obra de seductores y diversas tentaciones. Es una enseñanza escatológica que se imparte a la comunidad para su vida en este tiempo,

siempre malo, del mundo, aunque en definitiva no se trata de instruirla sino más bien de exhortarla y alentarla a mantener la actitud adecuada.

El material de tradición reunido en esta sección no está ordenado, como en ocasiones precedentes, de un modo cronológico. Cierto que la entrada de Jesús en Jerusalén pertenece a su vida y ministerio anterior a la pascua de la muerte; pero como Marcos y los otros dos sinópticos sólo hablan de una entrada de Jesús en la Ciudad Santa —aunque Jesús acudió repetidas veces a la capital (cf. el Evangelio de Juan y otros indicios de los mismos en Lc 13,34 y en los otros dos sinópticos)—, muchos de estos debates se han reunido en esta sección, aunque probablemente tuvieron lugar antes en la misma ciudad de Jerusalén. El evangelista ha hecho una selección consciente, siempre con la mirada puesta en el objetivo de su exposición y en las necesidades de la comunidad. También ha elaborado teológicamente algunos detalles concretos del material, de tal modo que ya no podemos reconstruir de un modo claro los episodios históricos, como la entrada y purificación del templo, por citar un ejemplo. Pero la visión creyente da a la exposición una profundidad de pensamiento, que echaríamos de menos en un relato puramente objetivo. La agudización dramática del conflicto con los círculos dirigentes judíos, la rápida evolución de aquellos últimos días en Jerusalén que conduce a la prisión y ejecución de Jesús, no cabe ponerlas en duda; pero no es posible seguir el curso exacto de los sucesos. Por el contrario, da la impresión de que estos días están repletos de acontecimientos sumamente graves para el tiempo futuro; literariamente se observa asimismo un reiterado aplazamiento de gran efecto hasta que los episodios de la pasión irrumpen y se desarrollan de forma incontenible.

1. OBRAS SIMBÓLICAS DE ALCANCE MESIÁNICO (10,46-11,25).

Lo que sorprende en estas perícopas, que externamente presentan una estrecha trabazón, es la repetida actividad de Jesús con una fin bien preciso. En la mente del evangelista esto empieza ya con la curación del ciego de Jericó: Jesús no impide la invocación a voz en grito de «Hijo de David», sino que da la vista a este hombre que cree y que le sigue con fe. En la preparación de la entrada en Jerusalén Jesús da de antemano a los discípulos unas instrucciones clarividentes, elige con toda intención un borriquillo sobre el que nadie había aún montado y se deja acompañar por las multitudes del pueblo. El comportamiento de la muchedumbre, especialmente sus gritos de aclamación, subrayan la transparencia mesiánica de la escena de la entreda. Al dirigirse al templo maldice una higuera que no lleva fruto, gesto aparentemente absurdo puesto que no era tiempo de higos, pero que constituye una acción simbólica al modo de las de los profetas. Después expulsa a los mercaderes del atrio del templo, demostración que tiene también un sentido más profundo. Finalmente, con ocasión de la higuera que entre tanto se ha secado, da a los discípulos unas instrucciones sobre la fe firme, la oración consciente de ser escuchada y el perdón fraterno. Jesús y el pueblo, los discípulos y los enemigos aparecen en escena y desarrollan sus respectivos papeles; pero todo lo domina la figura de Jesús, que actúa con una majestad hasta entonces desconocida; pese a lo cual se ve rodeado por la malicia y el odio de sus enemigos y por los obscuros nubarrones de los acontecimientos inminentes. El propio Jesús ve acercarse su pasión y marcha decidido a su encuentro; los discípulos viven unos signos que sólo comprenderán más tarde y escuchan unas pala-

bras cuyo pleno significado solo descubrirán en las circunstancias y tribulaciones de la comunidad.

a) Curación del ciego de Jericó (10,46-52).

46 *Llegan, pues, a Jericó. Y al salir él de Jericó, con sus
discípulos y numeroso pueblo, el hijo de Timeo, Bartimeo,
mendigo ciego, estaba sentado junto al camino.* 47 *Cuando
oyó que era Jesús de Nazaret, comenzó a gritar: «¡Hijo
de David, Jesús, ten compasión de mí!»* 48 *Muchos lo re-
prendían para que se callara; pero él gritaba todavía más
fuerte: «¡Hijo de David, ten compasión de mí!»* 49 *Jesús
entonces se detuvo y dijo: «Llamadlo.» Llaman, pues, al
ciego, diciéndole: «¡Ánimo! Levántate, que te llama.»* 50 *És-
te tiró entonces su manto y, dando saltos, llegó ante Jesús.*
51 *Jesús se dirigió a él preguntándole: «¿Qué quieres que
te haga?» El ciego le respondió: «¡Rabbuní, que yo vea!»*
52 *Jesús le dijo: «Vete; tu fe te ha salvado.» Y al momento
recobró la vista y lo iba siguiendo por el camino.*

Las curaciones de ciegos desempeñan un papel especial ya en la tradición más antigua (cf. 8,22-26). Las muchas enfermedades oculares del Oriente tenían entonces pocas perspectivas de curación, y el destino de los pacientes era duro. Por lo general no les quedaba otra salida que la mendicación (cf. Jn 9,8), a lo que se sumaba la angustia interior derivada de semejante situación, de una vida en constantes tinieblas. De este modo los ciegos aparecen como los representantes de la miseria y desesperanza humanas.

Sin duda que el relato del ciego Bartimeo contiene una tradición antigua. El nombre, que es una formación aramea con el nombre del padre — *bar Timai* —, no tiene

ningún significado simbólico; también la fórmula de saludo *Rabbuni* («maestro», v. 51*b*; cf. Jn 20,16) es una antigua forma aramea. Tampoco tiene especial interés la localización del suceso en Jericó, la «ciudad de las palmeras» al Norte del mar Muerto, uno de los establecimientos humanos más antiguos de Palestina, con la que en los Evangelios sólo se conecta la tradición particular lucana del jefe de aduanas Zaqueo (Lc 19,1-10). Fuera de esto sólo se menciona a Jericó en la parábola del samaritano compasivo (Lc 10,30). Marcos refiere esta curación —la única en la segunda parte de su libro— no porque haya tenido lugar en la última estación del viaje de Jesús a Jerusalén, ni siquiera para demostrar la no menguada fuerza curativa o la no disminuida misericordia de Jesús. Esta curación está narrada de distinto modo que la de Betsaida (8,22-26). Escuchamos los grandes gritos del mendigo en el camino, en los que resuena por dos veces la invocación «Hijo de David». Fuera del diálogo sobre la filiación davídica del Mesías en Mc 12,35-37, es la única vez que encontramos en el Evangelio de Marcos esta designación judía del Mesías... y Jesús la permite. Muchas personas de entre la multitud del pueblo reprendían al hombre, pero Jesús manda que se lo acerquen. Alaba su fe —«tu fe te ha salvado»— con las mismas palabras que había dirigido a la mujer de fe sencilla que sufría un flujo de sangre (5,34). El ciego sanado no se marcha sin más ni más sino que sigue a Jesús en su camino.

Considerando estos matices narrativos, puestos por el evangelista, es precisamente como descubrimos el sentido de la curación del ciego en este pasaje. Las turbas populares, cosa que ya sabían los lectores mucho antes, acompañan a Jesús, pero sin una fe profunda, ciegas por lo que respecta a su misión. El ciego Bartimeo, por el contrario, cree en él como Hijo de David y como Mesías, de

manera firme e inconmovible, aunque las gentes se lo recriminan. Sus fe está todavía tan poco iluminada como la de aquella mujer del pueblo que tocó la fimbria del vestido de Jesús; pero cree en la bondad y en el poder de Jesús en quien se le acerca la ayuda de Dios. Esa fe supera la perspicacia de los doctores de la ley (cf. 12,35-37) al igual que la torpeza de la multitud. El ciego se ha formado su propia idea sobre el «Nazareno» (cf. 1,24), su procedencia no le crea ningún obstáculo (cf. 6,1-6) y le habla lleno de confianza. Un hombre así de confiado puede haberse convertido en discípulo de Jesús y aceptado la posterior confesión de fe de la comunidad en Jesús, pero no, le sigue inmediatamente, y más tarde quizá perteneció de hecho a la comunidad, como aquel Simón de Cirene que ayudó a Jesús a llevar la cruz (15,21). Para los lectores cristianos el ciego pasa a ser el modelo del creyente y discípulo que ante nada retrocede y que sigue a Jesús en su camino de muerte.

Mas para Marcos tiene también importancia especial la conducta de Jesús: ¡Es sorprendente que no rechace el título de Mesías y ni siquiera el título de «Hijo de David», más peligroso políticamente! Pero una vez emprendido el camino de la muerte y cuando se acerca el fin en que debe cumplirse el designio divino, pueden caer las barreras y puede desvelarse el misterio mesiánico. La falsa interpretación de un libertador político no impedirá por lo demás que Jesús sea ejecutado como tal; eso no sólo no impide sino que da cumplimiento a los planes secretos de Dios: la muerte de Jesús a mano de los hombres le convierte por voluntad divina en verdadero portador de la salvación. Jesús es el Mesías, aunque en un sentido distinto del que los judíos esperaban. Evidentemente hay una línea que va desde la invocación del ciego de Jericó a las aclamaciones del pueblo con motivo de la entrada en Jerusalén: «¡Ben-

dito sea el reino, que ya llega, de nuestro padre David!» (11,10). Ese reino llega, pero de forma diferente de como lo esperaba el pueblo: como el reino de Dios que abraza a todos los pueblos, a «los muchos» por quienes es derramada la sangre de Jesús (14,24; cf. 10,45). Es un reino de paz, como lo testifica a los sabios la entrada real y pacífica de Jesús en Jerusalén sobre un pollino. Jesús permite al ciego Bartimeo y a la multitud que le acompañen en la entrada. La curación era sólo un signo de la fe salvadora. Así como la fe ha curado al ciego, le ha «salvado» con ayuda de Jesús, así también la fe, que conduce a la unión con Jesús y a su seguimiento por el camino de la muerte, proporciona la verdadera salvación, la redención definitiva.

b) Entrada de Jesús en Jerusalén (11,1-11).

1 *Y cuando van acercándose a Jerusalén, por Betfagé y Betania, junto al monte de los Olivos, envía a dos de sus discípulos,* 2 *y les dice: «Id a esa aldea que está frente a vosotros y, apenas entréis en ella, encontraréis atado un pollino, en el cual no se ha montado todavía nadie; desatadlo y traedlo.* 3 *Y si alguien os dice: "¿Por qué hacéis eso?", responded: "El Señor lo necesita, pero en seguida lo devuelve otra vez aquí."»* 4 *Ellos fueron y encontraron un pollino atado delante de una puerta, fuera, en la calle, y se ponen a desatarlo.* 5 *Pero algunos de los que estaban allí les preguntaban: «¿Qué hacéis desatando el pollino?»*
6 *Ellos les respondieron como Jesús se lo había indicado, y les dejaron hacerlo.* 7 *Llevan, pues, el pollino ante Jesús, echan encima del pollino sus mantos, y Jesús se montó en él.* 8 *Muchos extendieron sus mantos sobre el camino; otros, follaje que cortaban de los campos.* 9 *Y los que iban*

delante, igual que los que iban detrás, gritaban: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! [10] *Bendito el reino, que ya llega, de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!»* [11] *Entró en Jerusalén, en el templo; y después de observarlo todo, como ya era tarde, salió para Betania con los doce.*

Este conocido episodio del domingo de ramos es más profundo de lo que solemos creer en general llevados de la costumbre. Presenta tan fuerte estructuración teológica, que apenas tiene sentido preguntarse por su exacto desarrollo y alcance histórico, por la idea de las turbas acompañantes y por la impresión que produjo en la opinión pública. Los intentos que hasta ahora se han hecho por atribuir a Jesús unos propósitos políticos en base a esta acción, han fracasado; en el proceso seguido contra Jesús este suceso no desempeña ningún papel. Numerosos grupos de peregrinos afluían a la ciudad santa con motivo de la fiesta de pascua, y la entrada de Jesús no presentaba de suyo ningún carácter violento o sensacionalista. Una conmoción mesiánica de las turbas que llegase al terreno político podría deducirse a lo más de sus vítores y aclamaciones; pero éstos no nos los transmiten los evangelistas de modo uniforme, y la coincidente aclamación —que los lectores cristianos relacionaron con la dignidad mesiánica de Jesús en sentido cristiano— «¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!» es una frase tomada de los Salmos que podía aplicarse a cualquier visitante del templo, una frase litúrgica como lo es el «¡Hosanna!». El evangelista presenta todo el conjunto, llevado no del interés histórico, sino de determinadas intenciones teológicas. Los otros dos sinópticos han puesto nuevos acentos a este relato, desde su personal punto de vista. Aquí sólo nos preguntamos por el propósito de nuestro evangelista.

Lo primero que echamos de ver es que Marcos ha insertado la entrada en Jerusalén como un eslabón importante en una cadena de acciones de Jesús. La subida a Jerusalén llega ahora a su meta. La penúltima estación está junto a Betfagé y Betania, en el monte de los Olivos. La doble indicación geográfica, y precisamente en el orden indicado, no deja de sorprender, pues Betfagé está más cerca de Jerusalén [45].

Llegados ahí, Jesús se detiene, manda por delante a dos discípulos y hace que le preparen la cabalgadura. La entrada de esta guisa está planeada por él; más aún, prevé con una ciencia milagrosa cómo encontrarán los discípulos el jumentillo, les da instrucciones sobre el modo de actuar, y deja que estallen los honores y aclamaciones. Esto merece una reflexión más detenida; pero consideremos el final del relato tal como nos lo presenta Marcos. Jesús no sólo entra en Jerusalén sino también en el templo y lo observa todo atentamente. No hay duda de que con ello se pretende preparar a los lectores para el suceso del día siguiente: la purificación del templo. También ésta la ha planeado Jesús de antemano; no es una acción espontánea, un arrebato del momento. La descripción detallada de Jesús y su conducta está al servicio de la cristología de Marcos; el Mesías e Hijo de Dios, que hasta ahora se ha ocultado, toma posesión de la ciudad de Dios y del lugar destinado al culto divino, y descubre con esta

---

45. La tradición de Marcos parece atenerse sólo a Betania (cf. 11,11.12; 14,3). Algunos manuscritos omiten Betfagé; pero está abundantemente testificado y Mateo sólo menciona este lugar (21,1). En la tradición judía se alude frecuentemente a Betfagé —«casa de los higos»—, y siempre como un lugar que queda dentro de los límites de Jerusalén; aunque no se indica su localización precisa. Tal vez la tradición cristiana osciló desde el principio; también cabe suponer que Marcos no poseía ningún conocimiento geográfico exacto (cf también 7,31). Pueden consultarse: G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh [3]1924, p. 268-273; C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Ratisbona 1959, p. 323-332.

acción su verdadero ser y voluntad, con la plena conciencia de que este gesto iba a llevarle a la muerte.

En la escena preparatoria (v. 1-6) se han querido encontrar ciertos rasgos fabulosos; pero la preparación de la cena pascual, descrita de idéntico modo (14,12-16) revela el propósito de esta exposición: subrayar la voluntad de Jesús (14,12) de odenarlo todo según su pensamiento mediante su misteriosa presciencia. Se trata de un comportamiento soberano: envía a dos de sus discípulos con un encargo bien preciso; se designa a sí mismo —por única vez en el Evangelio de Marcos— como «Señor» (11,3; cf. 14,14: «el Maestro»), y espera que se obedezcan sus deseos.

La presciencia difícilmente puede presentarle como «un hombre divino» según la mentalidad helenista que atribuía una ciencia secreta a los hombres que recibían culto divino; está más bien en la misma línea que su presciencia de la pasión y de sus distintos detalles (10,33s). Jesús conoce las disposiciones de su Padre y los vaticinios de la Escritura que él debe cumplir. Por ello, probablemente también la cabalgadura tiene una oculta relación con la profecía de Zac 9,9: «¡Oh hija de Sión!, regocíjate en gran manera; salta de júbilo, ¡oh hija de Jerusalén! He aquí que viene a ti tu rey, humilde y montado en un asno, en el pollino de una asna.»

Jesús no pretende ser ningún libertador político que se presenta con caballos y carros de guerra, sino que utiliza la montura real de los tiempos antiguos (cf. Gén 49,11) y entra en Jerusalén como un príncipe de paz. El «pollino» podría también ser un potro o caballo joven según el vocablo empleado; pero aquí significa una cría de asna [46].

---

46. Cf. H.W. KUHN, *Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums*, en «Zeitschr. für die neutestam. Wissenschaft» 50 (1959) p. 82-91. También es posible que la exposición tenga como trasfondo el

El pasaje de Zacarías en el griego del Antiguo Testamento presenta la expresión «un nuevo (= joven) pollino»; tal vez esto indujo a la observación «en el cual no se ha montado todavía nadie». En todo caso subraya la dignidad de Jesús, que utiliza un animal no empleado todavía ni como montura ni como animal de carga; sobre él extienden los discípulos sus vestidos. De este modo entra Jesús en la ciudad de Dios pobre pero lleno de dignidad y rodeado de su pueblo.

Mateo descubre la oculta relación escriturística mediante una citación explícita y afirma claramente que los discípulos actuaron de acuerdo con la indicación de Jesús. Para Marcos lo importante es que todo se desarrolle como Jesús ha predicho a sus discípulos, hasta en los detalles más nimios. No hay por qué preguntarse si Jesús era conocido, y hasta qué punto, por la gente de Betfagé; en la disposición de la sala para la última cena señala incluso a los discípulos al acarreador de agua que les indicaría el camino (14,14s). Mediante estos rasgos narrativos se descubre a los lectores la importancia del momento, reconocen la majestad de Jesús y se les introduce en el acontecimiento propiamente dicho. Todo está en los planes de Dios y como tal ante los ojos de Jesús. La larga preparación da a entender que la entrada en Jerusalén era una acción consciente y simbólica de Jesús.

Discípulos y pueblo contribuyen a su manera a poner de relieve la dignidad de Jesús. Ahora que la comitiva se ha puesto en movimiento se mencionan tres acciones que tienen un alcance simbólico: los discípulos colocan sus vestidos sobre el animal a modo de montura, como se acos-

---

oráculo sobre Judá de Gén 42,10-12. Allí se dice que el futuro soberano ata su joven asno a la vid. En la versión de los LXX se repite dos veces la expresión equivalente a «pollino». Cf. J. Blenkinsopp, *The Oracle of Judah and the Messianic Entry*, en «Journal of Biblical Literature» 80 (1961) p. 55-64.

tumbraba a hacer en casos honoríficos. En lugar de alfombras las gentes tienden sus vestiduras en el camino delante de Jesús, lo cual es también una costumbre oriental, pero que aquí, cuando aún faltan tres kilómetros de camino para Jerusalén, tiene poco sentido. En el Antiguo Testamento se cuenta cómo en la exaltación de Jehú a rey de Israel «tomando cada uno su propio manto, pusiéronlo debajo de los pies de Jehú en forma de estrado» (2Re 9,13), en homenaje al rey. También el follaje que se arranca de los árboles y que arrojan delante de Jesús sirve de alfombra. Acompañado del entusiasmo popular, Jesús cabalga sobre el asnillo camino de Jerusalén, como el príncipe pacífico y portador de salvación de la profecía de Zacarías (9,10).

Pero el sentido oculto de la escena lo proclaman los vítores de las gentes que iban delante y detrás de Jesús gritando. Hosanna —hebreo *hoshiah-na* = «¡Sálvanos, pues!» — es una exclamación de súplica y bendición, familiar al pueblo por el Sal 118,25. Este salmo, que es una liturgia de acción de gracias, pertenecía a los llamados «salmos *hallel*» (113-118), que se cantaban en las grandes festividades. En la festividad de la pascua este canto acompañaba la degollación de los corderos en el templo; pero también en las celebraciones domésticas se entonaban estos alegres cánticos en los que se alaba a Dios por sus obras de salvación a lo largo de la historia de Israel. El versículo siguiente (Sal 118,26) era en su origen una fórmula de bendición sobre los peregrinos que entraban en el templo, cantada por los sacerdotes: «¡Benditos en el nombre de Yahveh todos los que llegan a la casa del Señor!» En el contexto presente se piensa en Jesús de una manera muy particular; para los lectores cristianos «el que viene en el nombre del Señor» es simplemente el enviado de Dios, el portador de la salvación. La expresión re-

cuerda la pregunta de Juan Bautista: «¿Eres tú el que tiene que venir o hemos de esperar a otro?» (Mt 11,3). Mas como dicha expresión no está atestiguada como título mesiánico, debe tratarse de una interpretación cristiana. Las muchedumbres del pueblo judío de entonces seguramente que no relacionaron la aclamación con la profesión de fe en Jesús Mesías.

No se excluye, sin embargo, que se exalten las esperanzas mesiánicas. Pues, la aclamación siguiente —al menos como nos la presenta Marcos— habla del «reino que ya llega, de nuestro padre David». Originariamente no suena esta fórmula, porque en ningún otro lugar se le llama a David «padre nuestro», título honorífico reservado al patriarca Abraham. Pero en las esperanzas nacionales el retoño de David y el reino de justicia por él establecido desempeñaban un papel importante. Así, se dice también en los Salmos de Salomón, de época cristiana: «¡Mira Señor, y contempla! Vuelve a suscitar a su rey, al Hijo de David... Reúne después a un pueblo santo al que rija con justicia» (17,23.28). Con la observación de «nuestro padre David», quizá quiso Marcos indicar que tales esperanzas alentaban entre los peregrinos de la fiesta. El reino «que ya llega» estaría aún por llegar, aunque el evangelista lo señale como presente mediante el paralelismo de ambas aclamaciones. Para él y para sus lectores cristianos la llegada del reino de Dios se realiza con la venida de Jesús, aunque ciertamente en un sentido distinto de como lo esperaban los judíos. La mención de David recuerda el grito del ciego Bartimeo en Jericó: «¡Hijo de David, ten compasión de mí!» Será típico de la dialéctica de la fe cristiana en el Mesías el que se cumpla en Jesús la esperanza mesiánica judía, aunque no del modo que imaginaban los judíos de entonces. Esto, sin duda, motiva una formulación riticente muy característica.

Un segundo hosanna redondea casi de modo litúrgico la aclamación de la multitud. Esta vez se agrega «en las alturas», con lo que la mirada se dirige a Dios, que según la concepción judía tiene su trono en las alturas del cielo. Así se dice también en los mencionados Salmos de Salomón: «Nuestro Dios es realmente grande y majestuoso; habita en las alturas» (18,10s). Con ello se rinde honor a Dios, pues sólo él puede establecer el futuro reino. El evangelista no quiere rechazar la aclamación de aquellas muchedumbres como alentadas por una esperanza falsa, al igual que no rechazó la invocación de Bartimeo. Para él los únicos que de hecho reaccionan de un modo negativo son los dirigentes de Jerusalén, en abierto contraste con el pueblo (cf. 11,18.32; 12,12). Pero estos enemigos de Jesús en la escena de la entrada, tal como la presenta Marcos, ocupan un puesto secundario. En líneas generales las aclamaciones están proyectadas para la comunidad cristiana, o al menos a ella le resultan trasparentes, de modo que puede comprender esta realidad: Jesús trae el reino salvífico de Dios, pero precisamente por ser «el que viene en nombre del Señor», tal como Dios lo ha decretado. A Dios —«en las alturas»— debe dirigirse toda plegaria, toda petición y acción de gracias; por ello, esencialmente estas aclamaciones podían entrar en la liturgia de la Iglesia.

Si en Marcos —a diferencia de lo que ocurre en Mateo y en Lucas— no sigue inmediatamente la purificación del templo, difícilmente puede indicar esto que para él el pueblo se había dispersado. Lo único que quiere es distinguir perfectamente la entrada en Jerusalén de la acción en el templo que para él, esclarecida como viene por el marco de la maldición de la higuera, es un símbolo de la oposición al judaísmo oficial. En la retirada a Betania se ve generalmente una medida de precaución de Jesús,

quien no podía sentirse seguro dentro de los muros de Jerusalén. No hay por qué discutir un recuerdo histórico de que Jesús en los últimos días antes de la fiesta de pascua pernoctase con sus discípulos en aquel lugar, ya fuera de la circunscripción en que debía comerse el cordero pascual. En ese sentido habla también la unción de Betania (14,3-9). Pero ciertamente que para Marcos el motivo no ha podido ser el miedo de Jesús a los judíos, cuando al día siguiente se les enfrenta con toda valentía. Con el cambio de lugar (cf. 11,12.19.27) da más bien unas pinceladas escenográficas que separan entre sí las distintas escenas, y que tal vez señalan también a Jerusalén como el lugar del repudio del enviado de Dios. Esto es desde luego importante para los que intervinieron en uno y otro caso. El «pueblo» viene presentado bajo una luz positiva hasta el prendimiento secreto de Jesús (cf. 14,2). Para Marcos no es el mismo pueblo el que clama «Hosanna» el día de los ramos y el que vocifera «¡Crucifícale!» el día de viernes santo (cf. 15, 8-15). Otras fuerzas, como los peregrinos que llegan a la fiesta desde Galilea pasan al primer plano; pero aquí está precisamente el misterio tenebroso en torno al Hijo del hombre: que los dirigentes del pueblo le rechazaron (10,33) y que uno de los doce le traicionó (14, 10s.18-21.43-45). Detrás del golpe contra Jesús no está el pueblo veleidoso, sino una verdadera malicia y una alevosía incomprensible; pero él «se va, conforme está escrito de él» (14,21).

c) Maldición de una higuera (11,12-14).

12 *Al día siguiente, después que salieron de Betania, él sintió hambre.* 13 *Y divisando a lo lejos una higuera con hojas, se acercó a ver si encontraba en ella algo; pero, una*

vez llegado a ella, nada encontró sino hojas, pues no era tiempo de higos. [14] *Y dirigiéndose a ella, le dijo: «Nunca jamás coma ya nadie fruto de ti.» Sus discípulos lo estaban oyendo.*

El suceso de la higuera se considera uno de los episodios más curiosos y enigmáticos del ministerio de Jesús. ¿No es una cólera sin sentido la que invade a Jesús, y no constituye un hecho absurdo maldecir un árbol que no lleva fruto en una época del año en que no cabe esperar ese fruto? Pero esta forma racionalista de pensar lo único que demuestra es que hemos perdido el sentido para los gestos simbólicos. De los antiguos profetas se refieren numerosas acciones, incomprensibles si no se descubre su simbolismo; por ejemplo, el paseo de Isaías medio desnudo (Is 20,2-5), la inmersión de un cinturón en el Eufrates (Jer 13,1-7), pintar el plano de una ciudad en un ladrillo *(Ez 4,1-4), rasurarse la barba con una espada y* dispersar y quemar los pelos (Ez 5,1-4). Se trata de «parábolas reales», de acciones parabólicas, que no sólo revelan un pensamiento, sino que predicen un acontecimiento, lo introducen y anuncian de un modo efectivo. Por lo general se trata de profecías de juicio y desgracias; no de simples vaticinios sino de «prefiguraciones creadoras del porvenir» (G. von Rad), que esclarecen un acontecimiento que Dios ha querido y puesto en marcha.

En el estilo profético de Jesús es perfectamente posible que en alguna ocasión haya ejecutado él alguno de tales signos, como la maldición de una higuera. La situación ha sido creada por la comunidad que transmite el episodio o por el evangelista, haciendo que Jesús tenga hambre, vaya a buscar los higos y, chasqueado, pronuncie la maldición. De la higuera cubierta de hojas y que no tiene fruto difícilmente pueden sacarse conclusiones sobre la época

del año; por ejemplo, deducir que estamos en otoño, después de la segunda cosecha. El propósito de Marcos resulta más claro enmarcando la purificación del templo entre la maldición de la higuera (v. 14) y su agostamiento (v. 20s). Es un recurso literario que el evangelista utiliza con frecuencia (cf. 5, 21-43; 6,12s con 6,30; 14,54 con 66-72). Para él, pues, el que la higuera no llevase fruto y que se secase tienen una relación con la acción de Jesús en el templo.

Pero ¿cuál es el sentido del gesto simbólico y profético de Jesús? Si se considera que Jesús protesta y actúa contra la profanación del santuario judío y que los dirigentes del pueblo buscan eliminarle por ello (v. 18), entonces debe tratarse de un juicio de castigo contra el judaísmo incrédulo, «que no da frutos». La certeza de esta interpretación se robustece si también aquí —como en el caso del pollino— hemos de suponer una citación escriturística implícita.

Corrientemente se piensa en Jer 8,13: «Yo los consumiré enteramente dice el Señor: las viñas están sin uvas, y sin higos las higueras, hasta las hojas han caído; y las cosas que yo les di se les han escapado de las manos.» En este caso se trataría de un anuncio encubierto de la destrucción de Jerusalén y del templo. Pero resulta problemático interpretar semejante profecía del futuro como un anuncio directo del juicio de castigo. El agostamiento de la higuera es un suceso actual que más bien refleja un proceso que ya está en marcha. Más cerca se encuentra otro pasaje del libro de Jeremías, no muy alejado de la cita bíblica a la que se alude en la purificación del templo con la expresión «guarida de ladrones» (Jer 7,11): «Ya mi furor y mi indignación está para descargar contra este lugar, contra los hombres y las bestias, contra los árboles de la campiña y contra los frutos de la tierra,

y todo arderá y no se apagará» (Jer 7,20)[47]. La ira de Dios se enciende ya ahora contra el judaísmo obstinado, y más especialmente contra sus dirigentes, «los sumos sacerdotes y los escribas» (v. 18), que no comprenden la acción de Jesús en el templo y le cierran incrédulos sus corazones. Así las cosas, la acción simbólica de Jesús sería ante todo la expresión del repudio contra los judíos incrédulos, y de momento aleja también la amenaza del juicio punitivo externo. Mucho más terrible es el agostamiento interno, la muerte de la verdadera fe, que pese a toda la piedad externa, pese al culto suntuoso, los hace estériles y condenables a los ojos de Dios.

Esta exposición se confirma en cierto modo con la sentencia que Jesús dirige a los discípulos junto a la higuera seca (v. 22s). La fe es la verdadera fuerza vital que produce frutos; sin duda que una fe viva abierta a los signos y a la llamada de Dios. Ya la Iglesia primitiva, antes que Marcos, había contemplado el episodio de la higuera seca en este horizonte; pues, tenemos otra tradición particular en Lc 13,6-9, relativa también a una higuera que no lleva fruto. Es una parábola contada por Jesús con la mirada puesta evidentemente en el pueblo de Israel que no está dispuesto a la conversión. Dios le concede todavía una tregua; pero si el pueblo no la aprovecha, le amenaza el juicio punitivo, bajo la imagen de la higuera desmochada. Pero no es en modo alguno cosa cierta que la «parábola real» de la higuera seca haya de interpretarse con la comparación de la higuera estéril.

En la situación presente hay que añadir todavía dos observaciones: de estas palabras y gestos de Jesús, tal

---

47. Cf. J.W. DOEWE, *Purification du temple et dessèchement du figuier*, en «New Test. Studies» 1 (1954-1955), p. 297-308: la maldición de la ciudad y del pueblo por Dios ha empezado ya, según la profecía de Jeremías. Que se trate de una acción simbólica lo subraya también G. MÜNDERLEIN, *Die Verfluchung des Feigenbaums (Mk. XI, 12-14)*, «ibid.» 10 (1963-1964), p. 88-104.

como la Iglesia primitiva nos los ha transmitido, no se puede deducir la imagen de un repudio definitivo de Israel, de una maldición eterna contra aquel pueblo, de una condenación absoluta de todos los judíos. En nuestra sección la responsabilidad y maldición recaen sobre los dirigentes que presidían entonces los destinos del pueblo, y la imagen de la higuera estéril culmina en la exhortación a la conversión. No disponemos de ningún juicio sobre la actitud creyente de cada uno de los judíos en particular, y la maldición de Jesús alcanza sólo a quienes se cierran culpablemente a la llamada de Dios que se escucha en Jesús. Seguramente que la Iglesia primitiva vio en la destrucción de Jerusalén y del templo un juicio punitivo de Dios (cf. el comentario a Mc 13,1s.14ss); pero este juicio temporal no justifica un juicio condenatorio para todos los tiempos.

Y una segunda observación: la comunidad de Marcos debía referir a sí misma todas las palabras y acciones de Jesús. También para ella hay en la enseñanza y ministerio del Señor una llamada, que no puede dejar de oírse, a estar siempre pronta a la conversión y a la fe, a una fe cada vez mayor, hasta que sea capaz de trasladar montañas (v. 23). Los sentimientos de venganza contra el Israel incrédulo equivaldrían a un desconocimiento espantoso de las intenciones de Jesús; por el contrario, la actitud equivocada de los dirigentes judíos de entonces es para los cristianos un examen de conciencia para saber si ellos mismos satisfacen o no el deseo de Jesús que busca fruto en la «higuera con hojas». La Iglesia primitiva comprendió que el reino de Dios sólo puede darse en un pueblo que lleva sus frutos (Mt 21,43).

d) Purificación del templo (11,15-19).

[15] *Llegan a Jerusalén. Y entrando en el templo, comenzó a expulsar a los que vendían y compraban en él; también volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas;* [16] *y no dejaba a nadie transportar objeto alguno a través del templo.* [17] *Y les enseñaba diciéndoles: «¿Acaso no está escrito: Mi casa ha de ser casa de oración para todos los pueblos? Pero vosotros la tenéis convertida en guarida de ladrones.»* [18] *Oyeron esto los sumos sacerdotes y los escribas, y buscaban la manera de acabar con él; pero le tenían miedo, porque todo el pueblo estaba maravillado de su enseñanza.* [19] *Al atardecer salieron fuera de la ciudad.*

Como ocurre con la entrada en Jerusalén, también en la purificación del templo apenas resulta posible reconstruir las circunstancias históricas, el desarrollo de la acción y los efectos inmediatos. Se ha querido hacer de este episodio, que los cuatro evangelistas refieren de distinto modo, una gran cuestión; el plan originario de una sublevación popular habría fracasado, y la exposición cristiana lo habría encubierto. Pero en el proceso no se dice absolutamente nada de la purificación del templo, ni siquiera a propósito de la palabra relativa a la destrucción y reedificación del templo, discutida en el examen de testigos (Mc 14,58 y par). La acción no ha podido ser espectacular en un sentido político, pues en otro caso los romanos que montaban la guardia en la fortaleza Antonia habrían intervenido inmediatamente. Resultan baldías todas las conjeturas de cómo Jesús haya podido cargar de un modo efectivo en la amplia explanada del templo, y concretamente en el atrio de los gentiles, contra los numerosos cambistas

y contra los vendedores de animales para los sacrificios. Nada se dice de que le hayan ayudado en su empeño sus discípulos y seguidores. Pero tampoco se nos dice nada de una resistencia por parte de los interesados. Tal como lo expone Marcos, se trata una vez más de una acción profética simbólica de Jesús. Al evangelista sólo le interesan el gesto de Jesús y la reacción de los dirigentes judíos. No hay fundamento para poner en duda el suceso histórico; pero, visto desde fuera, sólo tuvo unas proporciones limitadas y un carácter apolítico. El celo por la casa de Dios, una idea profundamente arraigada en el Antiguo Testamento[48], que Jn 2,17 aduce como justificación, ha debido de hecho mover a Jesús, y puede explicar el «éxito» de Jesús, la ausencia de cualquier oposición seria. Pero todas estas interpretaciones se quedan en la superficie; ni el evangelista ni los primeros lectores cristianos tenían las ambiciones de los reporteros y televidentes hambrientos de sensacionalismo.

No obstante lo cual, merecen interés la exposición realista y el adecuado conocimiento de las circunstancias históricas del suceso. En cualquier caso no se describe el escenario en los aledaños del templo; era sin duda bien conocido de la comunidad judeocristiana que refería por primera vez este suceso. Las autoridades del templo habían establecido que los cambistas y vendedores de anima-

48. Véase M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden - Colonia 1961, p. 151-234. Este celo sagrado movía también a los patriotas judíos (zelotas); mas no se puede deducir de ahí que Jesús persiguiese idénticos objetivos revolucionarios. Los siempre renovados intentos de relacionar a Jesús con el movimiento zelotista — últimamente S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967 — fracasan frente a la imagen general de su persona y actividad. Incluso se dan en él rasgos antizelotistas, cf. HENGEL, o.c., p. 385: «La polémica antifarisaica de Jesús se dirigía también en parte contra los zelotas, como los representantes más radicales del ala izquierda farisea.» El alcance escatológico de la purificación del templo lo ha visto claro G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, p. 146: Jesús «purifica el santuario para la inauguración del reinado divino».

les para los sacrificios asentasen sus reales en el atrio de los gentiles, que estaba separado del recinto interior del templo por un muro. Los cambistas eran necesarios porque el tributo anual que todos los judíos debían pagar al templo, y que era de medio siclo por cabeza —aproximadamente, un dólar— (cf. Éx 30,13), sólo se podía hacer efectivo en la antigua moneda (tiria) del templo. Tanto para las autoridades del templo que otorgaban el permiso como para los banqueros que percibían un beneficio, aquello era además un verdadero negocio. También los animales para el sacrificio, especialmente las palomas prescritas para los sacrificios de la gente pobre (cf. Lc 2,24), tenían que estar a mano. Y he aquí un detalle que sólo Marcos refiere: Jesús no permitía que nadie transportase objeto alguno por el recinto del templo. Sobre el sentido de esta observación estamos informados por la literatura judía; así, se dice en un tratado de la *Mishna:* «No hay que convertir (al monte del templo) en un atajo para acortar el camino» *(Berakhot* IX, 5). Parece, pues, que debía tratarse de una mala costumbre que constituía una falta de respeto al lugar sagrado. Marcos —a diferencia de 7,3s— no aclara esto a sus lectores cristianos procedentes del paganismo; pero podían imaginar perfectamente el tráfago comercial a todas luces que tenía lugar en el recinto del templo.

Nada se nos dice de los sentimientos de Jesús, observaciones por las que nuestro evangelista siente una predilección bastante marcada (cf. 1,41; 3,5, etc.). Por el contrario se dice de una manera objetiva y casi fría: «Y les enseñaba.» La intención del relato está pues, lejos de cualquier exposición psicologista o dramatizadora. Marcos se ocupa de una «doctrina» de Jesús, y en definitiva de una doctrina para la comunidad cristiana. El sentido se deduce de las palabras bíblicas citadas. La expresión «casa de oración» hace pensar por de pronto en la crítica de

los profetas al culto, irritados contra el culto del templo puramente exterior y contra el hueco homenaje de los labios (cf. 7,6s); pero la cita está tomada de Is 56,7 y contiene una profecía para el futuro. El acento recae sobre el hecho de que en el tiempo de la salvación *todos los pueblos* afluirían al monte del Señor y a su santuario. Marcos ha conservado del texto profético el inciso «para todos los pueblos», que Mateo y Lucas han omitido, tal vez intencionadamente, a fin de conectar la casa más estrechamente con las palabras siguientes sobre la «guarida de ladrones» y subrayar así el lado negativo. Pero, dado que Marcos trae esta cita de Jeremías y, además, hace preceder una palabra de amenaza evidente con la maldición de la higuera, es que no quiere en modo alguno rebajar la dura crítica de Jesús ni lo violento de su manifestación contra las autoridades judías del templo; pero vincula la protesta de Jesús con una profecía sobre el templo escatológico que está abierto a todos los pueblos y precisamente a los paganos.

Pero ¿en qué piensa Marcos al aducir la cita completa: «Mi casa ha de ser casa de oración para todos los pueblos?» La respuesta la tenemos en las ya mencionadas palabras sobre el templo de 14,58: «Yo destruiré este templo, hecho por manos humanas y en tres días construiré otro, no hecho por manos humanas.» Por oscura que resulte esta palabra, especialmente en su primera parte, una cosa es evidente al menos para la comprensión de Marcos: el templo no construido por mano de hombre es la comunidad. Para el evangelista etnicocristiano es importante que todos los pueblos, y precisamente los pueblos gentiles, tengan cabida en él. Sobre el trasfondo del juicio punitivo contra el pueblo judío y de la destrucción del suntuoso templo de Jerusalén (13,1s), la profecía de la casa de oración para todas las gentes adquiere unos per-

files precisos: el nuevo templo tendrá un aspecto completamente distinto; concretamente no será levantado por mano de hombre y nunca más será profanado por un tráfago indigno y depredador.

También el templo de piedra tenía otro destino; sólo los hombres le han convertido en una «guarida de ladrones». Para comprender esta dura expresión, es preciso volver a leer la profecía en su contexto (Jer 7,1-15). Sería equivocado deducir de la palabra «ladrones», que en el griego también puede significar «guerrilleros», una alusión a los zelotas. La dura expresión, elegida por el profeta con todo cuidado, fustiga la conducta impía e inmoral de sus coetáneos judíos que llegaban a jactarse del templo y que pretendían encubrir sus malas acciones con el culto oficial: «Enmendad vuestros pasos y vuestras obras, y yo habitaré con vosotros en este lugar. No pongáis vuestra confianza en las expresiones falaces de: ¡Éste es el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor!... Pero qué, ¿este templo mío en que se invoca mi nombre, ha venido a ser para vosotros una guarida de ladrones? Pues bien, yo, yo mismo, también lo veo así» (Jer 7,3s. 11). Se trata, pues, de algo más que de suprimir las actitudes irreverentes en el templo o de una reforma del culto oficial; se trata de una adoración a Dios nueva y distinta, de una conversión moral, de cumplir la voluntad de Dios en la vida personal y social.

La expulsión de los vendedores y compradores del atrio del templo es una señal que apunta al futuro. El verdadero templo será la comunidad escatológica, una «casa de oración» y un lugar de santidad, de adoración moral a Dios. Así lo entiende Marcos. Juan no sólo ha situado la escena al comienzo del ministerio de Jesús, sino que, cristológicamente, también la interpreta de distinto modo. La concepción de la comunidad como templo de

Dios no es una idea completamente nueva; se encuentra también claramente expuesta en los escritos de Qumrán. Esta comunidad judía particular se considera a sí misma como «una casa santa para Israel y un lugar del Santísimo para Aarón», «una casa de perfección y verdad en Israel» (*Regla de la comunidad* 8,5s.9). Mas la comunidad cristiana debe ser una casa de oración *para todos los pueblos.*

¿Qué significa esto para la comprensión de la Iglesia y del culto? ¿No ha suprimido Jesús todas las casas de Dios levantadas por mano de hombre, los edificios sagrados del culto, y hasta el mismo espacio cúltico en el sentido más amplio, es decir, la adoración propiamente cúltica de Dios, reclamando en su lugar una comunidad santa y viva en el mundo, que deberá glorificar a Dios exclusivamente a través del esfuerzo moral, de las obras de amor y del servicio al prójimo? La Iglesia primitiva no sacó esta consecuencia, que tiende a una radical «desacralización» o «descultuación», como hoy oímos con frecuencia. Los primeros cristianos de Jerusalén continuaron reuniéndose en el templo, en el «atrio de Salomón» (Act 5,12) y en las casas destinadas a las asambleas de culto (Act 2,46); y ése era también el uso en las comunidades paulinas (cf. 1Cor 11; 14). Pero el culto recibió entonces otra interpretación y otro centro de gravedad. Ya no se concebía un servicio de Dios aislado de la vida en este mundo y del servicio a los hombres. Se requería una nueva forma de oración en la entrega plena y confiada al Padre, una oración «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23s)[49]. La verdadera adoración a Dios, a la que deben llevar la oración y los cánticos, el servicio de la palabra divina y las celebraciones eucarísticas, la constituyen una vida cristiana, el testimonio del amor, la renuncia a los deseos egoístas.

49. Véase R. SCHNACKENBURG, *Anbetung in Geist und Wahrheit*, en *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* II, Munich 1968, p. 75-96.

La propia existencia corporal, realizada como «víctima viva, santa y agradable a Dios» (Rom 12,1), es el auténtico culto espiritual que se exige a los cristianos, un servicio divino en la vida cotidiana del mundo según se ha dicho.

Con la purificación del templo no quiso Jesús establecer de nuevo un recinto sagrado, separado a cal y canto de la vida diaria de los hombres, sino manifestarse precisamente contra una ideología cúltica y ritualista demasiado estrecha, hacia la que se desvían inevitablemente los pensamientos humanos. Desde la imagen general que la Iglesia primitiva se hizo del comportamiento de Jesús, comprende perfectamente que Dios quiere vivir en medio de ella y operar por medio de su testimonio. Mas tampoco sucumbe al culto del otro ídolo de una secularización que, mediante la actividad humana y la asimilación al mundo, pretende alcanzar lo que sólo se alcanza con el Espíritu y la fuerza de Dios. Por ello da culto a Dios y saca fuerzas de su servicio divino, de la palabra de Dios y del sacrificio de Cristo; pero sólo para actuar después entre los hombres que viven en el mundo y ofrecer «sacrificios espirituales» (1Pe 2,5).

La postura de Jesús frente a la piedad y el servicio divino fácilmente se presta a malas interpretaciones. Su idea de Dios le hace protestar contra un culto que se realiza en nombre de Dios, pero que sirve en realidad al egoísmo humano; y al mismo tiempo le hace insistir en la adoración divina que nace del amor a Dios y empuja al amor a los hombres (cf. 12,28-34). Su protesta choca con los oídos sordos del judaísmo de entonces, dirigido por los sumos sacerdotes y los escribas, y lo único que consigue es que éstos busquen el modo de eliminar a tan incómodo amonestador. El pueblo está fuera de sí por la doctrina de Jesús, pasmado de lo que hace y exige. Pero la comu-

nidad cristiana debe comprender que, con la crítica de Jesús, la profecía y enseñanza se han convertido para ella en un signo perpetuo de advertencia. Por la tarde Jesús abandona la ciudad, y probablemente también esto constituye para Marcos un signo de que Jesús se aparta de la antigua ciudad de Dios y que los hombres, que no buscan a Dios con un corazón honrado, quedan abandonados a sí mismos (cf. Mt 23,37ss y par; Lc 13,34s).

e) Diálogo con los discípulos sobre la higuera seca (11, 20-25[26]).

20 *Al pasar por la mañana, vieron que la higuera se había secado de raíz.* 21 *Entonces Pedro, cayendo en la cuenta, le dice: «¡Rabbí! Mira, la higuera que tú maldijiste se ha quedado seca.»* 22 *Y contestando Jesús, les dice: «Tened fe en Dios.* 23 *Os aseguro que quien diga a este monte: "Quítate de ahí y échate al mar" —y esto sin titubear en su corazón, sino creyendo que se hará lo que dice—, lo conseguirá.* 24 *Por eso os digo: Todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis obtenido y se os concederá.* 25 *Y cuando estéis orando, si tenéis algo contra alguien, perdonadlo, para que también vuestro Padre que está en los cielos os perdone vuestros pecados.»* [26 *Pero si vosotros no perdonáis, tampoco vuestro Padre que está en los cielos os perdonará vuestras faltas.]*

Un diálogo con los discípulos expone con mayor profundidad la doctrina de Jesús a la comunidad, como ocurre con frecuencia en Marcos (cf. comentario a 10,10). Su respuesta a la observación de Pedro de que la higuera se había secado, constituye un manual de oración para la comunidad que debe ser precisamente una «casa de ora-

ción» (v. 17). El evangelista ha insertado la instrucción en el momento en que a la mañana siguiente Jesús pasa con sus discípulos junto a la higuera que entretanto se ha secado. Este signo del poder de Jesús lo utiliza como materia de contemplación para poner ante los ojos de la comunidad la fuerza de la fe. Pero la exhortación a una fe resuelta viene subordinada en el v. 24 a la oración, y la instrucción sobre el modo de orar va más allá del requisito de la fe (v. 25). Esta sentencia final en que se exhorta a la comunidad al perdón fraterno, confirma la orientación de la misma a la comunidad que debe ser el nuevo templo de Dios. Hay, pues, que leer estos versículos en los que se han reunido palabras de Jesús independientes en su origen, dentro de una relación estrecha con la purificación del templo y con la cita que Jesús hace de la Escritura.

Las palabras sobre la fe que traslada montañas —ajustadas por Mateo todavía más a la higuera seca— es un antiguo *logion* del Señor sobre el que la Iglesia primitiva ha meditado mucho. En otro pasaje, y en forma siempre distinta, se encuentra también atestiguado en la tradición setencial de Mt 17,20 y Lc 17,6. Común a esta tradición es la frase «tener fe como un grano de mostaza», lo que según la aplicación proverbial del grano de mostaza para indicar algo pequeño e insignificante (cf. Mc 4,31), quiere decir: incluso una «fe» totalmente pequeña puede realizar cosas increíbles. Es evidente que aquí se habla de la «fe» en un sentido especial; en nuestro pasaje esa fe se interpreta como libre de cualquier tipo de duda. Lo cual es ya una interpretación de la Iglesia primitiva.

En Lc 17,6 no se trata de las dudas, sino que se expone únicamente la fuerza de la fe bajo una imagen algo diferente: semejante fe puede arrancar de raíz una higuera y plantarla en el mar. La palabra era en su origen

simplemente una metáfora vigorosa (hiperbólica), muy del gusto de Jesús, que ponía de relieve la fuerza de una fe carismática. Pues, una fe así no es algo que se pueda alcanzar por medios humanos, con el entrenamiento y la revigorización de la voluntad, sino que es puro don de Dios. Lucas lo ha entendido perfectamente, cuando en el v. anterior nos presenta la oración de los discípulos: «¡Señor, auméntanos la fe!» (17,5), y Pablo sabe de este carisma cuando, después de haber mencionado algunos otros, escribe: «Y si tengo tanta fe como para mover montañas, pero no tengo amor, nada soy» (1Cor 13,2). Por tanto, según el sentido original del *logion* casi resulta contradictoria la exhortación que aparece en Marcos: «Tened fe en Dios.» Pero sí que se puede pedir a Dios esa fe carismática, y así lo ha entendido evidentemente Marcos, como vimos en 9,28s.

Mas ¿qué es fe en este sentido? Una confianza elemental e inconmovible en Dios, que es mayor, más sabio y más poderoso que el hombre. Tal es también el significado primitivo del verbo hebreo que todavía resuena en la antigua palabra deprecativa «amén»: un decir amén a Dios, un estar y construir sobre el fundamento firme que son Dios y su palabra. No se trata de una fe ciega que espera, de un modo irracional y emotivo, algo que es imposible humanamente; sino una fe en el Dios que se revela, en cuya palabra, afirmaciones y promesas confía el hombre de una manera inconmovible justamente porque es Dios. Esta fe la ha esclarecido a la perfección el profeta Isaías, quien en una circunstancia sumamente crítica, cuando Jerusalén estaba amenazada por enemigos poderosos, dice al pueblo: «Pero si vosotros no creyereis, no subsisteréis» (Is 7,9). El rey Acaz se niega a esa fe, pues recusa el signo que Dios le ha ofrecido (Is. 7,10ss). Así pues, las palabras sobre la fe que traslada montañas no constituyen

un carta en blanco para una fe milagrera que tienta a Dios, y que Jesús rechaza en otro lugar (Mt 4,6s). No es una fe mágica o autosugestiva sobre la que el hombre pueda disponer, sino todo lo contrario: una fe que no está a nuestra disposición, que Dios otorga, que «en cierto modo pone en movimiento la omnipotencia bondadosa de Dios» (J. Schmid), porque el mismo Dios así lo ha querido y asegurado. En todo caso presupone una confianza inconmovible, directa, infantilmente fuerte, en Dios Padre. Con ello la palabra obliga además a reflexionar sobre lo que designamos por fe en sentido religioso[50]. ¡Qué fácilmente cedemos a la ilusión de tener fe cuando hacemos una confesión, buscamos la suprema seguridad para las verdades de la fe o nos obstinamos en nuestra idea de la fe! La verdadera fe se mantiene en medio de las tinieblas, en las situaciones concretas de la vida en que todo está en juego, en el desvalimiento humano y cuando ya no hay salidas de tejas abajo. Lo que ya no podemos decir es en qué situación ha pensado originariamente Jesús. El «monte» no es sino la imagen de un gran estorbo, «este monte» no hay por qué identificarlo, pues en labios de Jesús no es más que una expresión de enseñanza intuitiva. Para la fe no hay estorbo alguno; pero sólo para la fe que posee una fuerza carismática.

Esa fe tiene que estar viva en la comunidad, sobre todo cuando ésta se reúne para orar. Las palabras sobre la oración de petición (v. 24) —que por la nueva introducción podemos reconocer como una sentencia originariamente independiente— se dirige a la comunidad de los discípulos; el cambio a la forma plural no es fortuito.

---

50. Además del artículo citado en n. 20, véase también M. BUBER, *Zwei Glaubensweise*, Zurich 1950; A. WEISER y R. BULTMANN en *Theolog. Wörterbuch zum NT* VI, p. 174-230; E.A. O'CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels*, Londres 1961.

Marcos ha referido a la oración comunitaria la seguridad de ser escuchada, que en la tradición sentencial de Mateo y Lucas se presenta en otro contexto y en forma diferente (Mt 7,7-11; Lc 11,9-13). Esto ocurre en forma todavía más acusada en Mt 18,19: «Si dos de vosotros se unieron entre sí sobre la tierra para pedir algo, sea lo que fuere, les será otorgado por mi Padre que está en los cielos.» De este modo la exhortación de Jesús a los discípulos para que orasen al Padre con plena confianza y su promesa, hecha con la máxima seguridad, de que el Padre los escuchará, las prolongó la Iglesia primitiva en las formas más variadas.

También en nuestro pasaje se trata de la oración de petición; pero el propósito de Marcos se evidencia —como en la sentencia siguiente— en el vocablo que designa la oración en general: quiere referirse a la comunidad como «casa de oración». Porque es la comunidad escatológica de Dios, también vale para ella la promesa divina de escuchar las súplicas. En todo caso debe creer con tal certeza que al orar esté ya convencida de que obtendrá lo que pide, así según la lectura más probable. La misma idea aparece más tarde en la primera carta de Juan (5,15), señal cierta de cuán profundamente había impresionado a la Iglesia primitiva aquella promesa de Jesús. También ella tenía ya dificultades con la promesa de que la oración sería escuchada, pues no todas las peticiones lograban su cumplimiento (cf. 1Jn 5,14: pedir conforme a la voluntad de Dios).

Además del objeto adecuado de la oración de petición se requería la exclusión de cualquier duda, y esto responde de hecho a la actitud personal de Jesús, que desde su proximidad inmediata al Padre y con la más íntima certeza hizo la primesa, que resuena ciertamente de la forma más original en Mt 7,7-11. Orar es un proceso existencial entre el hombre y Dios; demasiadas reflexiones sobre la oración

de petición le arrebatan su fuerza. El hombre que cree y ama pide simplemente como un niño a su Padre, que está seguro de ser escuchado porque es su padre. Y la comunidad ora comunitariamente en las dificultades y tribulaciones en las que se encuentra en medio del mundo como comunidad cristiana, y debe por lo mismo creer con fe firme que será escuchada.

La última sentencia toca una condición que se menciona en el padrenuestro: si nosotros oramos a Dios y le pedimos el perdón de nuestros pecados, también debemos perdonar a los hombres que estén en deuda con nosotros. Estas palabras están también formuladas en forma plural y tienen en cuenta la oración comunitaria. En la comunidad de los discípulos de Jesús se exige un perdón auténticamente fraterno. Sin esa postura, la oración al Padre es desleal e ineficaz. Esta idea va tan indisolublemente unida a la oración del padrenuestro, que penetró muy hondo en la Iglesia primitiva y que evidencia una relación con las palabras que comentamos aquí: «vuestro Padre que está en los cielos», «vuestros pecados», que sólo aparecen en este lugar de Marcos. Se comprende que en muchos manuscritos posteriores se haya añadido también la prolongación en forma negativa de Mt 5,15 (v. 26). Marcos no ha formulado la palabra con el carácter tan rígido de condición con que lo hace Mateo. Quiere presentar a la comunidad orante la infinita bondad y misericordia de Dios; pero si pretende ser la casa escatológica de oración, debe también escuchar y obedecer las exigencias de Dios que subraya Jesús. En la promesa del Señor hay siempre unas pretensiones duras. Por sublime que sean las palabras acerca del templo abierto a todos los pueblos, su realización pone a la comunidad a la que se dirige en la más grave responsabilidad, y la higuera seca continúa siendo para ella una advertencia constante.

2. Enfrentamiento con los círculos dirigentes (11, 27-12,44).

Numerosas discusiones de Jesús llenan los días transcurridos en Jerusalén. La sección empieza con la pregunta acerca de la autoridad de Jesús que le hace el gran consejo. Se menciona expresamente a los tres grupos que formaban el sanedrín (11,27; cf. 8,31), poniendo así de relieve el carácter oficial de la pregunta. A lo largo de otras discusiones Jesús se enfrenta también con los representantes de los grupos dirigentes del judaísmo de entonces: saduceos y fariseos. Jesús rehúye una respuesta abierta a la pregunta sobre su autoridad; pero en la parábola de los viñadores homicidas pasa al contrataque. La cita bíblica del final (12,10s) pone al descubierto la situación: Jesús es la piedra rechazada por los constructores, pero que Dios ha convertido en piedra angular. Con ello se cumple el vaticinio de Jesús en 8,31: según el plan de Dios, el Hijo del hombre debe ser rechazado por los ancianos, los príncipes de los sacerdotes y los escribas.

Después de esta aclaración fundamental, siguen las distintas discusiones con diversos interlocutores. Los tres diálogos con fariseos, saduceos y un escriba particular, así como la enseñanza final dirigida a los escribas en general (12,13-17), se mantienen todavía en una conexión estrecha y responden tal vez a un preciso esquema rabínico de plantear las cuestiones [51]. Como quiera que sea, estas

---

51. Cf. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres 1956, p. 158-169. Según él se trata de cuatro cuestiones que también desempeñan un cierto papel, por ejemplo, en la *haggada* de pascua: una cuestión legal, una pregunta burlesca, un problema de tipo ético y la llamada cuestión haggádica, que se refiere a la aparente contradicción entre dos pasajes bíblicos. Por lo demás no puede decirse cuál fue el *Sitz im Leben* de esta problemática judía dentro de la comunidad cristiana.

perícopas debieron quedar enlazadas muy pronto en la tradición; en cuanto al contenido, tratan cuestiones de permanente importancia para la comunidad cristiana. Se les añade y acomoda un breve discurso de aviso y amenaza a los doctores de la ley (12,38-40), en el que también se menciona la explotación de las viudas. Ello dio tal vez ocasión para intercalar también aquí la perícopa referente al óbolo de la viuda (12,41-44). Como la escena se desarrolla en el ámbito del templo, pudo también utilizarla el evangelista como remate de esta postrera actividad de Jesús en Jerusalén, que los lectores deben representarse principalmente en el templo (cf. 11,27; 12,35). Con ello adquiere la sección un redondeamiento literario. Late un exquisito matiz teológico en el hecho de que los representantes oficiales del judaísmo rechacen a Jesús, y que una sencilla mujer del pueblo recibe un magnífico elogio y se convierta en la representante de aquellos que cumplen la voluntad de Dios con su conducta.

a) Discusión sobre la autoridad de Jesús (11,27-33).

27 *Llegan de nuevo a Jerusalén. Y mientras él andaba paseando por el templo, se le acercan los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos,* 28 *y le preguntan: «¿Con qué autoridad haces tú esas cosas, o quién te dio esa autoridad para hacerlas?»* 29 *Jesús les contestó: «Os voy a hacer una sola pregunta. Respondédmela, y yo os diré con qué autoridad hago todo eso.* 30 *El bautismo de Juan ¿era del cielo o era de los hombres? Respondedme.»*
31 *Pero ellos deliberaban entre sí, diciendo: «Si respondemos: "Del cielo", dirá: ¿Por qué, pues, no creísteis en él?* 32 *Pero ¿vamos a responder: "De los hombres"?» Tenían miedo al pueblo, pues todos tenían a Juan por*

un verdadero profeta. [33] *Y respondiendo a Jesús, le dicen: «No lo sabemos.» Entonces Jesús les contesta: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad hago esas cosas.»*

La rendición de cuentas que pide el consejo supremo está relacionada con la purificación del templo, que sólo por el ordenamiento que ha hecho el evangelista aparece un tanto distante. Marcos no habla en este lugar de las enseñanzas de Jesús en el templo, como lo hacen Mt y Lc. En el Evangelio de Juan «los judíos» reclaman a Jesús inmediatamente después del hecho un signo que le acredite. Nuestro evangelista formula de tal modo la pregunta que la «autoridad» de Jesús se convierte en el tema central; pues, para él la autoridad divina de Jesús se ha puesto de manifiesto a lo largo de todo su ministerio (cf. 1,22.27; 2,10). Con ello este interrogatorio oficial por parte de la autoridad judía —se puede suponer perfectamente una delegación del consejo supremo— adquiere una importancia que sobrepasa la situación presente. Jesús se enfrenta al judaísmo oficial y renuncia a dar de sí mismo testimonio explícito, pues una sola palabra no podría convencer a quienes se han opuesto a todo su ministerio con una actitud incrédula y negativa. Difícilmente puede decir Marcos que Jesús haya escabullido de propósito la pregunta, porque los dirigentes buscaban prenderle (cf. 12,13). Más bien quiere descubrir su cerrazón incrédula y al mismo tiempo poner de relieve la condición superior de Jesús, como lo hace en las disputas siguientes. Probablemente también la Iglesia primitiva ha argumentado de modo parecido contra el judaísmo incrédulo.

La pregunta suena objetiva y fría; ambas partes consideran las dos posibilidades: Si Jesús reivindica una autoridad propia para actuar así, ¿qué autoridad es ésa? O tal vez se remita a una potestad delegada que algún

otro le ha conferido. En tal caso Jesús se verá obligado a declarar abiertamente a quién representa. Cabe suponer que los miembros del consejo supremo habrían buscado después alguna acusación contra Jesús, como que era, por ejemplo, un falso profeta o un seductor del pueblo. Mas nada de esto ocurre, porque Jesús les propone una contrapregunta forzándoles a descubrir su postura interna. Les pregunta si ellos consideran que el bautismo de Juan procedía de Dios —«del cielo»— o de los hombres; lo cual equivale a decir si tenían a Juan Bautista por un profeta verdadero o falso. La pregunta los pone en un gran aprieto, que el evangelista refleja mediante las cavilaciones que se hacen entre sí o para sus adentros (en 2,6 dice más claramente de los escribas: «Pensaban en su corazón»; en 8,16 de los discípulos: «Ellos comentaban entre sí»). Si conceden que el bautismo de Juan era de Dios, Jesús podrá reprocharles su incredulidad; tampoco se atreven a discutir ese bautismo, en razón del pueblo que tenía a Juan por un verdadero profeta, enviado por Dios.

La formulación, un tanto desmañada, pone bien de relieve que tales cavilaciones no parten del asunto mismo, sino que sólo giran en torno a su posición y prestigio personales; un reproche duro pero justificado contra unos hombres que, a pesar del relumbrón que se dan, no les preocupa la causa de Dios sino su propia persona. Su respuesta: «No lo sabemos», es una salida que los desacredita como dirigentes del pueblo y —lo que es peor aún— revela su falta de sustancia religiosa. Se desenmascaran, aunque para ello se sirvan de palabras astutas y retorcidas. Sobre la base de esta respuesta Jesús deniega, a los miembros del consejo que le interrogan, la información que de él deseaban. Deben darse por vencidos. Esto es tan evidente que el evangelista no lo anota de un

modo explícito; la negativa de Jesús es el punto final, un final cargado de malos augurios.

No es preciso que el diálogo se haya desarrollado exactamente de este modo; esto resulta incluso improbable por varios motivos: los miembros del consejo difícilmente habrían descubierto su flaco delante del pueblo, y en el cuarto Evangelio la conversación discurre de un modo completamente distinto. Pero con la transmisión de este choque de Jesús con los representantes del consejo supremo, la Iglesia primitiva no quiso conservar simplemente una escena histórica, sino descubrir más bien la disposición interna con que Jesús se enfrentó al judaísmo oficial, y dar así a conocer la disposición permanente en que ella misma se encontraba en su enfrentamiento con el judaísmo incrédulo. La escena presenta una estructuración uniforme, y ha sido montada según un cierto esquema de la disputa rabínica —pregunta, contrapregunta, respuesta—. Aun así, no cabe considerarla como artificial e inventada, pues la acción de Jesús en el templo necesariamente debió provocar una reacción entre las autoridades del templo (cf. también Jn 2,18). Pero la respuesta de Jesús trasciende la circunstancia histórica para convertirse en una toma fundamental de posiciones; es decir, en el comportamiento de Jesús frente a los enemigos incrédulos.

Hay también aquí algo que aprender para el enfrentamiento de la fe con la incredulidad. No hay pruebas apodícticas para los hombres que no quieren creer. En el diálogo teológico con el judaísmo la Iglesia primitiva se remitió para su fe en Jesucristo también al testimonio del gran predicador Juan Bautista, como lo demuestran los Evangelios en general. Pero tenía clara conciencia de que la vinculación entre Juan y Jesús, el mutuo respeto y reconocimiento de los dos hombres que se presentaron en nombre de Dios y la proclama de Juan señalando al

que era mayor y que vendría después de él, no bastaban para alcanzar el reconocimiento de la misión divina y de la mesianidad de Jesús. Quien no se deja convencer por la imagen general que el Jesús terreno le brinda con sus discursos y hechos, de que Dios habla y actúa por medio de él, tampoco puede ser instruido por ninguna discusión. La fe cuenta con buenas razones; pero también la incredulidad encuentra contrarrazones en que apoyarse. Sólo que los incrédulos no deben pensar que puedan atribuirse en exclusiva la razón y la lógica. Unos y otros deben poder encontrarse de un modo conveniente y elegante.

b) Parábola de los viñadores homicidas (12,1-12).

[1] *Y comenzó a hablarles en parábolas. «Un hombre*
plantó una viña, y la rodeó de una cerca, cavó un lagar
y construyó una torre; luego la arrendó a unos viñadores y
se fue lejos de su tierra. [2] *A su tiempo envió un criado*
a los viñadores, para percibir de ellos los frutos de la
viña que le correspondían. [3] *Pero ellos le echaron mano,*
lo apalearon y lo despidieron con las manos vacías. [4] *De*
nuevo les envió otro criado; pero a éste lo descalabraron
y llenaron de ultrajes. [5] *Todavía envió a otro; pero a éste*
lo mataron. Después, a muchos otros, a quienes apalearon
o mataron. [6] *Todavía le quedaba alguien: un hijo muy*
querido; lo envió, pues, a ellos en último lugar, pensando:
"A mi hijo lo respetarán." [7] *Pero aquellos viñadores se*
dijeron unos a otros: "Éste es el heredero. Vamos a ma-
tarlo y la heredad será nuestra." [8] *Y echándole mano, lo*
mataron y lo arrojaron fuera de la viña. [9] *¿Qué hará el*
dueño de la viña? Volverá, acabará con aquellos viña-
dores y arrendará la viña a otros. [10] *¿Ni siquiera habéis*
leído este pasaje de la Escritura: La piedra que recha-

zaron los constructores, ésa vino a ser piedra angular;
11 *esto es obra del Señor y admirable a nuestros ojos?»*
12 *Ellos intentaban arrestarlo, pero tuvieron miedo al pueblo; pues se habían dado cuenta de que por ellos había dicho esa parábola. Lo dejaron, pues, y se fueron.*

La verdadera respuesta de Jesús al gran consejo es la parábola de los malos viñadores; pues, en la conexión redaccional (12,1) se dice expresamente que Jesús empezó a hablarles en parábolas, a ellos, que son los mismos interlocutores que en 11,27-33. Si sigue sólo una parábola, quiere decir que el giro «hablar en parábolas» designa simplemente el lenguaje de las parábolas como tal, que debe descubrir y enseñar algo, pero que produce un efecto distinto en los oyentes (cf. 4,10s). Según la observación final, redaccional asimismo, los delegados del consejo conocieron que la parábola la había dicho contra ellos (v. 12); de hecho la parábola es tan transparente que parece excluir cualquier equívoco. De ahí que la peculiaridad del lenguaje «en parábolas» no pueda consistir en que sea ininteligible (cf. 4,33), aun cuando en él exista algo de oscuro en un sentido mucho más profundo: en los hombres insensibles produce una obcecación (4,12) o endurecimiento del corazón (cf. también 4,33). Esto es lo terrible: aunque la parábola sea racionalmente inteligible, no por ello conduce a la verdadera inteligencia, conocimiento y conversión, sino que endurece a aquellos hombres en su actitud malévola y hace que aquellos a quienes afecta no queden realmente afectados. Los dirigentes judíos, a quienes con los malos viñadores se les pone ante los ojos una imagen de su propia conducta, escuchan la advertencia (v. 9), pero no le prestan atención. Se reafirman en la actitud en que han sido presentados y querrían deshacerse inmediatamente de la persona de Jesús; sólo que temen al pueblo (v. 12).

Es la idea de Marcos, que ya pudimos reconocer en el capítulo 4, y según la cual el lenguaje parabólico de Jesús ejerce una función crítica provocando inmediatamente la salvación o la condenación.

Pero ¿pronunció Jesús esta parábola en tal situación histórica? Desde hace largo tiempo se han formulado en contra algunas observaciones críticas que tienen un notable peso. Se advierten evidentes rasgos alegóricos: la viña que aquel hombre planta es Israel, como lo podía comprender cualquier oyente judío de acuerdo con el célebre cántico de la viña de Is 5,1-7. El cuadro, según el cual el dueño plantó la viña, la rodeó de una cerca, cavó un lagar y construyó una torre —es decir, una casa rural con su atalaya—, coincide literalmente con Is 5,1s según la Biblia griega. El repetido envío de criados alude inequívocamente a los profetas que, según otras palabras de la tradición, fueron perseguidos y muertos (cf. Mt 5,12; 23, 31.37 y par Lc). El Hijo único y amado no puede ser otro que el propio Jesús; pero ¿se ha dado Jesús a conocer de una manera tan abierta, casi sin velos, ante sus enemigos y en público como el Hijo amado de Dios? Todo esto, se dice, se explicaría más fácilmente admitiendo que se trata de una formación de la comunidad cristiana, que ha querido exponer en esta parábola la misión y destino de Jesús a la luz de la historia de la salvación.

Otros exegetas suponen que la Iglesia primitiva, y respectivamente los evangelistas, construyeron y explicaron alegóricamente un relato más sencillo en su origen y que establecía una relación más velada entre el comportamiento de los malos renteros y el de los dirigentes judíos. La parábola narrada por Marcos, y que él ya encontró en esa forma, delata ciertas ampliaciones secundarias, especialmente en el v. 5. Pues, según una regla que puede observarse frecuentemente, un narrador se atiene al nú-

mero tres, de tal modo que en su origen se trataba seguramente sólo de tres envíos. De hecho el Evangelio copto de Tomás, descubierto recientemente *(Logion* 65), presenta esa forma de parábola más simple: un hombre importante tiene una viña y la entrega a unos labradores para obtener de ellos unos frutos. Primero les envía un criado, al que los viñadores golpean hasta *casi* matarlo; luego a otro que corre suerte parecida, y finalmente a su hijo, que es el único que muere. Así la historia pierde también una buena parte de su inverosimilitud interna; pues, en la redacción de Marcos el dueño de la viña actúa de un modo increíblemente necio y a la ligera cuando, después del asesinato de numerosos criados expone también al peligro a su propio hijo. Mientras que en el relato más breve no está desprovista de fundamento la suposición de que los renteros respetarían a su hijo. El raciocinio de los viñadores, para nosotros incomprensible, de que con el asesinato del hijo y heredero podrían apropiarse de la viña, se explica por las disposiciones legales de aquel tiempo, según las cuales cualquiera podía ocupar y apropiarse de un bien, incluso de una propiedad raíz, que no tuviese dueño[52]. «La aparición del hijo les hizo suponer que el dueño había muerto y que el hijo venía para tomar posesión de la heredad» (J. Jeremias).

Admitiendo esta interpretación, Jesús habría expuesto una parábola clara, que ponía ante los ojos de los dirigentes judíos su maldad y les amenazaba con el juicio de Dios. A sí mismo Jesús sólo se habría indicado de un modo indirecto como el último enviado de Dios, pues en una verdadera parábola —a diferencia de lo que ocurre

52. Cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 73s; M. HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Licht der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*, en «Zeitschr. für die neutest. Wiss.» 59 (1968), p. 1-39. Véase también X. LÉON-DUFOUR, *La parabole des vignerons homicides*, en *Études d'Évangile*, París 1965, p. 308-344.

en una alegoría— los oyentes no tienen que interpretar de un modo literal todos y cada uno de los detalles de la narración. La hipótesis de que la Iglesia primitiva hubiese inventado la parábola —y precisamente en forma de alegoría— presenta también sus dificultades: prescindiendo de la gran fantasía creadora que se le atribuye, sorprende que presentase a Dios como a un señor que se marcha al extranjero y que deje el destino de su Hijo en el más completo desamparo (la cita bíblica del v. 10s se encuentra ya fuera de la parábola).

Si la comunidad cristiana conocía ya una parábola de Jesús del tipo indicado, su forma actual tendría una explicación satisfactoria: describe la viña, imagen que Jesús habría elegido ciertamente con la mirada puesta en Israel, según el tenor literal (griego) de Is 5,1s, relaciona los criados con los profetas, califica al Hijo de único y «amado» conforme a la voz celestial de 1,11 y 9,7; al hablar de los «otros» a los que pasará la viña piensa en los paganos, y, sobre todo, mediante la cita escriturística final de la piedra angular pone de relieve la transcendencia de su Señor. A juzgar por las citas bíblicas se podría incluso llegar a decir que esto lo han hecho los judíos helenistas convertidos al cristianismo. Marcos pudo adoptar esta versión alegórica para sus lectores. Mateo ha penetrado todavía más en el terreno alegórico, pues en su redacción el dueño de la viña envía por dos veces a un gran número de criados, que son injuriados, muertos o lapidados, igual que se dice en la sentencia sobre Jerusalén: «¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que fueron enviados a ella! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos...!» (Mt 23,37). Tanto él como Lucas hacen morir al hijo fuera de la viña, tal vez con el pensamiento puesto en la crucifixión de Jesús ante las puertas de Jerusalén (cf. Heb 13,12s). Si entramos de este modo en la elaboración de la

Iglesia primitiva y de los evangelistas, aprenderemos con ellos a ver en el tenebroso suceso un acontecimiento divino, preparado ya en el plan divino de la historia de la salvación.

La reflexión de la Iglesia primitiva se pone de manifiesto principalmente en la cita final del Sal 118 (117) 22s. Procede literalmente de la versión griega del Antiguo Testamento y es un pasaje que pertenecía al núcleo de la interpretación escriturística que hacía la Iglesia primitiva, referida a Jesucristo. En Act 4,11 viene introducida en conexión con la muerte en cruz y resurrección de Jesús: «a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó» (v. 10), subrayando después la importancia decisiva para la salvación de esa piedra angular: «y no hay salvación en otro nombre alguno» (v. 12). Seguramente que ésta es también la interpretación que late en el fondo de Mc 12,10s. En 1Pe 2,7 se aduce asimismo este pasaje bíblico, aunque completado con otros dos textos sobre «la piedra», a saber: la piedra preciosa y angular, puesta en los cimientos de Sión (Is 28,16); y la «piedra de tropiezo y de escándalo» (Is 8,14). La misma piedra que sirve al creyente de apoyo firme, se trueca para el incrédulo en tropiezo y ruina.

Merece la pena tratar de aclarar el contexto del mencionado pasaje del Sal 118,22s en el Antiguo Testamento. Es el mismo salmo del que proceden el Hosanna y las aclamaciones de la entrada en Jerusalén (cf. comentario a 11,9); se trata, por consiguiente, de una liturgia de acción de gracias para los peregrinos que entran en el templo. No pocas veces la Iglesia primitiva ha utilizado determinados salmos o capítulos de los profetas con distintas aplicaciones cristológicas. Los dos versículos aducidos después de la parábola de los viñadores se insertan en una acción de gracias por la liberación de una grave necesidad e intentan

describir —bajo una imagen que tal vez era proverbial— el cambio imprevisto de la desgracia a la salvación. El orante está persuadido de que debe agradecer su liberación a Dios sólo, pues visto humanamente es un milagro. A propósito de la imagen de la piedra, que los constructores desechan y que ahora ocupa un lugar destacado, se discute si se trata de una piedra angular puesta en el fundamento o de la clave de bóveda que corona el edificio [53]. Aquí encaja mejor esto último: si los constructores ya están a la obra y el edificio va subiendo, donde la piedra desechada puede ocupar un lugar más importante es en la cúspide. La imagen de Is 8,14s y 28-16 es distinta: y tampoco el simbolismo de la piedra es uniforme en el Nuevo Testamento. Resulta más interesante saber que ya en el judaísmo el salmo 118 se había aplicado a Abraham, a David y tal vez también al Mesías, el Hijo de David. Para la comunidad cristiana la piedra desechada por los constructores, los jefes de Israel, y convertida por Dios en piedra angular o en clave de bóveda, es su Mesías Jesucristo. La manera en que este pasaje bíblico viene aducido y citado hace suponer que Marcos ya encontró este final de la parábola de los viñadores.

La cita, aunque el propio Jesús la tome en sus labios, sobrepasa el marco de la parábola de los viñadores. La mirada se desvía de los malos renteros al Hijo asesinado, del que ahora se afirma el milagro de su exaltación divina, es decir, su resurrección y su carácter permanente y decisivo para la salvación. La comunidad no se contentaba

---

53. En favor de la piedra de remate que se ponía sobre el pórtico, véase especialmente J. JEREMIAS en «Zeitschr. für die neutest. Wiss.» 29 (1930), p. 264-280; ibid. 36 (1937) p. 154-157; *Theolog. Wörterbuch zum NT* IV, p. 277s: «Jesús ve preanunciado su destino en la palabra del salmo: de parte de los hombres será desechado como una piedra inútil para la construcción, pero Dios hará de él la clave de bóveda; sin metáforas: le ensalzará a "rey y Señor"» (*Targum* Sal 118,22) (p. 278).

con la mirada al pasado ni descansaba en la muerte violenta del Hijo, sino que daba a la parábola una conclusión que afianza su fe sobre el fundamento de lo que entretanto ha sucedido por obra de Dios y que proclama el significado permanente y decisivo de Jesucristo.

c) La cuestión del tributo al César (12,13-17).

[13] *Luego le envían algunos fariseos y herodianos para cazarlo en alguna palabra.* [14] *Llegan, pues, y le dicen: «Maestro, sabemos que eres sincero y que nada te importa de nadie; porque no te fijas en las apariencias de las personas, sino que enseñas realmente el camino de Dios. ¿Es lícito pagar tributo al César: sí o no? ¿Debemos pagarlo o no debemos pagarlo?»* [15] *Pero él, sabiendo bien su hipocresía, les dijo: «¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para verlo.»* [16] *Se lo llevaron y él les pregunta: «¿De quién es esta figura y esta inscripción?» Ellos le respondieron: «Del César.»* [17] *Entonces Jesús les dijo: «Pagad lo del César al César, y lo de Dios a Dios.» Y quedaron admirados de él.*

La famosa escena de la moneda del tributo no pretende mantener una situación altamente peligrosa para Jesús y políticamente explosiva, de la que él ha salido con una mayor sagacidad. Sin duda que también quiere mostrar su superioridad sobre los enemigos falsos y pérfidos, que quieren «cazarlo» —como si se tratara de parar una trampa a algún animal salvaje— en alguna expresión imprudente. Pero no es la situación histórica, bastante imprecisa, sino la respuesta de Jesús que servirá de norma a la comunidad, el verdadero fin de la perícopa transmitida. El evangelista ha encontrado seguramente una co-

lección de cuatro diálogos (12,13-37), con temas muy diversos pero todos importantes. También en el judaísmo era frecuente presentar a un rabino cuestiones parecidas. Se distinguían en tales planteamientos las cuestiones relativas a la exposición de la ley, cuestiones sarcásticas, cuestiones fundamentales para el comportamiento moral y cuestiones que se referían a las contradicciones aparentes entre dos pasajes bíblicos. También las cuatro perícopas de 12,13-37 podrían seguir este esquema (véase nota 51). En todo caso Jesús viene presentado como el maestro que resuelve magistralmente problemas difíciles y que da respuestas insuperables de un valor permanente. Marcos ha insertado esta temprana composición en el marco de los enfrentamientos de Jesús con los círculos dirigentes de Jerusalén. Para él eran probablemente «controversias», aun cuando esta clasificación no responde en su origen a los cuatro fragmentos, y ni siquiera ahora conviene a todos (cf. 12,28-34). Pero sirviéndose de este material, Marcos quiere mostrar también cómo los miembros del gran consejo trabajan contra Jesús para terminar con él (cf. 14,1).

Así el evangelista enlaza la sección precedente con la nueva escena mediante la observación de que los mismos miembros del consejo que se retiran derrotados (v. 12), le envían algunos fariseos y herodianos para que le sorprendan en alguna palabra. Estos dos grupos, mutuamente enfrentados, aparecieron ya juntos en 3,6; también entonces —históricamente demasiado pronto— se reunieron en consejo para ver el modo de perder a Jesús. Los herodianos, partidarios del gobernante de la casa de Herodes, dependiente de Roma —véase el comentario a 6,14—, eran, pues, auténticos colaboracionistas; los fariseos rechazaban en principio la soberanía de Roma como potencia extranjera, aunque se doblegaban bajo la idea de que

también los gobernantes paganos han recibido el poder de Dios para proteger el orden, y habrán de rendir cuentas ante Dios. Sólo los zelotas querían rechazar por la fuerza el yugo extranjero, porque únicamente Dios debía ser el rey de Israel.

Dada la distinta postura de los grupos judíos, la cuestión que le proponen a Jesús era entonces de la máxima actualidad; pero lo era también para la Iglesia primitiva, que debía tener ideas claras acerca de su postura frente al Estado pagano. Fariseos y herodianos quieren inducir a Jesús a una manifestación que les permitiese acusarle ante los romanos como amotinador del pueblo. Si, por el contrario, se decidía en favor del pago del tributo, perdería las simpatías del pueblo, aunque difícilmente podían contar con ellas quienes planteaban la cuestión. Con sus palabras aduladoras de que sabían que Jesús enseñaba el camino de Dios sin acepción de personas, quieren evidentemente empujarle a una declaración en contra del tributo. Todos los judíos eran uno en la fe de que Israel, el pueblo escogido de Dios, sólo debía someterse a la soberanía divina. ¿No iba Jesús a sumarse a esa fe y a rechazar, en consecuencia, las pretenciones del Estado pagano?

Con la doble pregunta se apunta a algo que es fundamental: ¿se debe pagar el tributo al César reconociendo así su soberanía sobre Israel? Pues según la concepción antigua general, uno se sometía al régimen en el poder mediante el pago de tributos e impuestos. El tributo personal al César romano era en sí pequeño —un denario, como 0,25 dólares—; pero tenía un significado fundamental y por ello resultaba extremadamente odioso a los judíos. De ahí que los fariseos pregunten de una forma bien concreta: ¿Es lícito —pese a la repugnancia interna— pagar el tributo al César? Quieren forzar a Jesús a una declaración precisa. Jesús penetra su malicia y, al

igual que en la cuestión de su autoridad, les obliga a quitarse la máscara. Eso es exactamente lo que persigue su comportamiento: ellos mismos tienen que mostrarle una moneda del tributo y reconocer así que se sirven del dinero del César. Ellos mismos deben confesar que la moneda lleva la imagen e inscripción del César. Tales monedas del César Tiberio, que entonces imperaba, se nos han conservado («Tiberio, César, hijo del divino Augusto, Augusto»). Con ello ya se han desenmascarado: se doblegan a la soberanía romana. Si pretenden seducirle para que dé otra respuesta, eso sólo puede deberse a mala voluntad.

Pero Jesús no rehúye tomar posiciones. El César debe percibir aquello a lo que tiene derecho; derecho que subraya el vocablo griego — «devolver» —: hay que darle lo que le es debido, pagar el tributo y, como indica la formulación general, cumplir todos los deberes con el Estado. Jesús, sin embargo, no se contenta con esta respuesta, sino que añade por su propia cuenta: «Y lo de Dios a Dios.» Ahí carga todo el acento: mucho más importantes aún son los deberes para con Dios. De este modo Jesús va más allá de la pregunta centrando la mirada en lo que para él es lo más decisivo: dar a Dios lo suyo, ponerse por completo a su disposición. El Estado con su ordenamiento y sus pretensiones no es lo supremo; Dios tiene sobre el hombre un derecho más antiguo y superior.

La importancia de estas palabras iluminadoras de Jesús no es fácil de comprender, y se ha discutido en la exégesis [54]. Sin duda que Jesús no quiere establecer dos

54. Cf. W.G. KÜMMEL en «Theol. Rundschau» 17 (1948) 387-392; R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Wurzburgo 1961, p. 113ss dice atinadamente: «No puede hablarse de que aquí vengan equiparados el César y Dios, pues el Estado puede exigir lo que necesita para su existencia, mientras que Dios demanda al hombre entero, el hombre debe entregársele por completo» (p. 113).

órdenes separados, uno humano y terreno y otro divino, que nada tendría que ver con las cosas de la tierra. Dios reclama al hombre también en el campo social y estatal; pero no hay que dar al Estado un valor absoluto, pues no tiene sino un valor limitado. Ya en la misma posición judía frente al Estado pagano pueden advertirse algunas reservas: la autoridad estatal no debe ofender el honor divino, pisotear sus mandamientos ni prohibir su culto; no debe divinizarse a sí misma poniéndose en el lugar de Dios; ha de servir a la justicia y bienestar de los hombres y dar cuenta de la administración de sus poderes. Pero Jesús formula además de modo positivo la supremacía de Dios indicando que el Estado es sólo una realidad dependiente y transitoria. Para Jesús las fuerzas terrenas del orden están en el lugar histórico que Dios les ha señalado, y la historia se encamina hacia la meta a la que Dios quiere conducirla: su reino escatológico de paz y de salvación. Así, esta palabra de Jesús tiene el mismo sentido que su invitación a buscar primero el reino de Dios (Mt 6,33). Jesús rechaza tanto un radicalismo político —el zelotismo— como el recluirse en la pura interioridad y alejamiento del mundo. Su palabra es tan decisiva y tan abierta que conserva toda su vigencia en las más diversas circunstancias y situaciones históricas, aunque en cada caso requiera nuevas aplicaciones y decisiones.

Ya la Iglesia primitiva en las circunstancias cambiantes de su vida histórica hubo de decidir en cada caso su postura y encontrar su camino. Pablo exigió una actitud positiva frente al Estado romano como fuerza de orden (Rom 13, 1-7), y de igual modo otros autores han inculcado la obediencia frente a las leyes y obligaciones cívicas (1Pe 2,13-17; Tit 3,1s). Pero el Apocalipsis de Juan, en un tiempo en que los Césares ambicionaban para sí honores divinos y afirmaban la omnipotencia estatal, consideraba

los poderes terrenos como encarnación del poder satánico y como rivales de Dios (Ap 13), y pensaba que era necesario resistirse a tales pretensiones hasta soportar la persecución sangrienta.

La situación histórica actual ha cambiado una vez más. Es verdad que la Iglesia se presenta en todas partes abogando por la libertad y los derechos de los hombres, especialmente de los socialmente postergados y oprimidos. Pero su misión específica no es de tipo político; debe proclamar el mensaje y exigencias de Dios sobre los individuos y sobre la sociedad. Lo cual significa una misión incorruptible de alertamiento moral, una actuación libre de cualquier oportunismo y que sólo se preocupa del bien y de la desgracia de los hombres. Si en el mundo de hoy, la Iglesia quisiera retirarse al terreno «religioso», a su culto y a la solicitud por la salvación de las almas, no habría entendido adecuadamente la palabra de Jesús: «Y dad a Dios lo que es de Dios.» La resolución apolítica de Jesús encierra, no obstante, una exhortación insoslayable a la actuación responsable en favor de la sociedad humana de acuerdo con la voluntad de Dios.

d) El problema de la resurrección de los muertos (12, 18-27).

18 *Después vienen a él unos saduceos —los cuales afirman que no hay resurrección— y le preguntaban:*
19 *«Maestro, Moisés nos dejó escrito que, si un hermano muere dejando mujer sin hijos, otro hermano suyo debe tomar esa mujer, para dar sucesión al hermano difunto.*
20 *Pues bien, eran siete hermanos; el primero tomó mujer, pero murió sin dejar descendencia.* 21 *También el segundo*
se casó con ella, pero murió sin dejar descendencia; y lo

mismo el tercero; [22] *y ninguno de los siete dejó descendencia. Al final de todos, murió también la mujer.* [23] *En la resurrección, cuando resuciten, ¿de cuál de ellos será mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer.»* [24] *Jesús les contestó: «¿No estáis en el error, precisamente por desconocer las Escrituras y el poder de Dios?* [25] *Porque, cuando resuciten de entre los muertos, ni los hombres se casarán ni las mujeres serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos.* [26] *Y en cuanto a que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, cuando aquello de la zarza, cómo le dijo Dios: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob?* [27] *Él no es Dios de muertos, sino de vivos. Estáis completamente en el error.»*

Los saduceos, que son los inmediatos interlocutores de Jesús, rechazaban la fe en la resurrección de los muertos, que el judaísmo de entonces admitía en general. Este grupo, formado principalmente por los círculos sacerdotales, mantenía una postura teológica conservadora y sólo admitía como válida la ley del Antiguo Testamento sin las explicaciones posteriores de la Escritura, la «tradición de los antepasados», cf. Mc 7,3. La negación, pues, de la resurrección de los muertos no se debía, o al menos no predominantemente, al espíritu helenista y liberal, sino al aferramiento al tenor literal de la Escritura, en la cual sólo Dan 12,2s afirma de un modo claro y formal la fe en la resurrección de los muertos. Los saduceos postulaban, sin embargo, un fundamento en el Pentateuco, lo cual explica la prueba bíblica que Jesús les brinda al final de nuestra perícopa.

El problema de la resurrección de los muertos constituía la diferencia esencial entre los puntos doctrinales de fariseos y saduceos, como se desprende también del

testimonio del apóstol Pablo en Act 23,8; Pablo utiliza hábilmente la oposición entre fariseos y saduceos para dividirlos. El historiador judío Flavio Josefo expone la doctrina de los saduceos de modo que el alma perece con el cuerpo; pero dice también que contaban con muy pocos seguidores (*Antigüedades Judías* XVIII, § 16s). De los fariseos, que después de la guerra judía se adueñaron por completo del poder, sabemos que intentaban probar la resurrección de los muertos con numerosos textos bíblicos [55], aunque no con el que aduce Jesús. En tiempos de Jesús ya había arraigado entre el pueblo esta fe, que en la época de los Macabeos ofrecía grandes ejemplos de consuelo y esperanza con sus martirios sangrientos (cf. 2Mac 7), y que Jesús confirma. En este punto, como en muchos otros, Jesús estaba cerca de los fariseos.

El problema de la resurrección de los muertos lo llevan los saduceos a un caso extremo. Según un recurso estilístico, habitual entre los rabinos, es una «pregunta sarcástica», que desde luego no pretende burlarse de la fe, sino poner de relieve sus dificultades y conducir *ad absurdum*. Se presupone el llamado levirato, prescrito en Dt 25,5ss. El cuñado (*levir*), el hermano soltero de un hombre que moría sin dejar descendencia varonil, venía obligado por lo mismo a casarse con su cuñada; los hijos así nacidos se consideraban del primer marido. La prescripción tenía su razón de ser en el antiguo estado de cosas socioeconómicas, y concretamente de cara a la herencia de las posesiones agrarias. Ya en tiempos del Antiguo Testamento había quedado abolida semejante prescripción, en razón sobre todo de Lev 18,16; 20,21 (prohibición de

---

55. Cf. P. BILLERBECK I, p. 893ss. Rabbí Simay decía (hacia el 210): «No existe sección alguna (en la Escritura) en la que no se indique la reanimación de los muertos; sólo que nosotros no tenemos la fuerza para explicarla (en ese sentido).»

las relaciones deshonestas con una cuñada). Más tarde volvió a practicarse el levirato, pero después desapareció.

Probablemente ya en tiempos de Jesús sólo se trataba de un caso teórico; pero servía a los saduceos para atacar la resurrección de los muertos. Según las concepciones de la época se esperaban también en el mundo futuro intensas alegrías terrenas, ciertamente que como expresión sobre todo de la plenitud de bendiciones divinas. La felicidad conyugal y familiar se consideró siempre en Israel como una bendición de Dios, y así tropezamos con sentencias tan sorprendentes como éstas: «Las mujeres parirán entonces cada día» (R. Gamaliel II, hacia el 90); «cada israelita tendrá entonces 600 000 hijos» (R. Eliezer, hacia el 150). Se concebía, pues, el mundo futuro de un modo análogo al mundo presente terreno, aun cuando había razones para una representación más espiritual. Sólo desde este presupuesto se comprende perfectamente la importancia radical y suprema de la respuesta de Jesús.

Al sarcasmo de los saduceos responde Jesús con toda seriedad: No conocen realmente la Escritura, no han penetrado en su pensamiento profundo, ni comprenden tampoco el poder de Dios que puede actuar de modo distinto a como supone la razón humana. Esto último se pone de manifiesto por cuanto Dios ha ordenado las cosas del mundo futuro de otra forma que las del mundo presente. La idea de la nueva creación, que también era familiar al judaísmo, la acepta Jesús y la lleva consecuentemente hasta el final. Afirma que en la resurrección ya no habrá relaciones sexuales y matrimoniales: los varones no se casarán y las mujeres no serán dadas en matrimonio. Con ello se dice que la «corporeidad» de los resucitados será completamente diferente de la terrena (cf. Pablo en 1Cor 15,36-50).

Estas importantes ideas las expone Jesús de un modo

gráfico diciendo que «serán —unos y otras— como ángeles en los cielos». También aquí se une Jesús a la tradición judía. Según el libro de Henoc no se les dieron mujeres a los ángeles, «pues los seres espirituales del cielo tienen su morada en el cielo» (15,7). Según el Apocalipsis de Baruc, los justos resucitados habitarán en las alturas de aquel mundo, iguales a los ángeles y comparables a las estrellas (51,10). Por lo demás, según la idea de ese Apocalipsis, sólo poco a poco podrán adoptar todas las formas posibles que ellos deseen, desde la belleza a la majestad, de la luz al esplendor de la gloria, hasta superar a los ángeles en su gloria (51,12). En la alusión a los ángeles hay asimismo un ataque contra los saduceos que, según Act 23,8, también negaban la existencia de los ángeles y de los espíritus (afirmación no atestiguada en las fuentes judías).

En el mismo pasaje Lucas emplea la expresión más fuerte de «iguales a los ángeles». En la historia de la teología esto ha llevado a una desvalorización de la sexualidad y del matrimonio; se ha visto el ideal en el estado asexuado y similar a los ángeles, luchando por realizar ese ideal lo más posible ya aquí en la tierra. Las consecuencias de tales ideas contrarias al matrimonio y al cuerpo, que fueron perniciosas para la moral cristiana del sexo y del matrimonio, perviven hasta en nuestros días. No puede darse una interpretación más equivocada de las palabras de Jesús; pues con la doctrina de la resurrección de los muertos se introduce precisamente la corporeidad en el acontecimiento de la redención reclamando una concepción unitaria del hombre que no puede prescindir de su sexualidad. Según la fórmula de Marcos sólo se trata de una comparación sobre la forma de existencia de los resucitados. Su peculiaridad excluye, por lo demás, cualquier función sexual, y por lo mismo la procreación.

La multiplicación del género humano está limitada a la vida terrena, y sirve a su continuación. Según la ideología de entonces, y según el planteamiento de los saduceos, se trata únicamente de procurar descendencia. No entra en consideración el problema del amor matrimonial, del perfeccionamiento personal de los cónyuges. Si la teología moderna, partiendo del convencimiento de que el mundo futuro aportará la plena realización y perfección del orden creacional, saca la consecuencia de que tampoco el amor entre marido y mujer no desaparecerá en absoluto, sino que sólo será sublimado y esclarecido, no puede decirse que vaya contra las palabras de Jesús.

Mas Jesús insiste resueltamente en el hecho de la resurrección de los muertos —o «de entre los muertos», es decir, desde el mundo de la muerte—, y lo fundamenta en una prueba escriturística particular. Se revoca al famoso pasaje en que Dios se acerca a Moisés en medio de la zarza que arde sin consumirse y en que le revela su nombre (Éx 3,1-6.13-15). Entonces Dios le dice: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.» Con frecuencia se han entendido las palabras de Jesús como que Dios es un Dios de vivos, y en consecuencia aquellos patriarcas deben de vivir aún y obtener algún día la vida plena, es decir, la resurrección. Pero esta argumentación no responde ciertamente al pensamiento de Jesús. Para los judíos Dios revelaba, con el argumento de que es el Dios de los patriarcas, su constancia y fidelidad, su lealtad a la alianza que había pactado con los patriarcas y a las promesas que les había hecho. Éstas se referían a una descendencia numerosa y a la permanencia del pueblo (cf. Gén 17,7). Mas para los israelitas en una vida plena y total entra también la corporeidad; por ello, la promesa de Dios no puede cumplirse en una vida que termina con la muerte corporal. De la fidelidad divina

a la alianza y de las promesas divinas de vida, deduce Jesús la resurrección final de los muertos[56].

La doctrina de la resurrección de los muertos siempre suscitó dificultades entre los griegos cultos, que creían en la inmortalidad del alma y consideraban el cuerpo como una parte deleznable del hombre. En este punto fracasó Pablo con su discurso en el Areópago de Atenas (Act 17,32); entre los cristianos de Corinto, procedentes del gentilismo tuvo también que defender esta doctrina por otras razones. Hoy se arguye que la idea de que vuelvan a la vida millones y millones de hombres es absurda, que el cadáver putrefacto se disuelve por completo reintegrándose en el proceso circular de la naturaleza, etc. Según muchos teólogos, la resurrección de los muertos procedería de la apocalíptica judía y estaría vinculada a la imagen del mundo de entonces, por lo que sería una idea sin vigencia ya para nosotros.

En todas estas objeciones, sin embargo, no se tiene en cuenta la afirmación fundamental de Jesús de que la resurrección de los muertos pertenece a un orden completamente distinto, a un mundo creado de nuevo, y que sobrepasa nuestras experiencias y representaciones. En este aspecto Jesús se ha opuesto a las concepciones judías generalizadas y ha purificado el contenido de la fe judía de las imaginaciones humanas. De querer representarnos hoy una vez más la resurrección de los muertos bajo una modalidad preponderantemente masiva, como un revivir de los cadáveres, como una supervivencia sobre la tierra, como un nuevo comienzo de la vida interrumpida por la muerte, reincidiríamos de hecho en las ideas apocalípticas

56. Véase F. DREYFUS, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Marc XII, 26-27)* en RevBibl 66 (1959) p. 213-224; E. EARLE ELLIS, *Jesus, the Sadducees and Qumran*, en «New Test. Studies» 10 (1963-1964) p. 274-279, piensa en una liberación del *sheol* (el mundo de los muertos) aduciendo ideas parecidas de Qumrán.

judías. La fe en la futura resurrección de los muertos, para nosotros inimaginable, forma parte de la fe en la transcendencia de la existencia humana, que debe realizarse en Dios (cf. el comentario a Mc 8,35ss). Mas si tomamos esta fe en serio, entonces la incardinación del hombre entero, incluida su corporeidad, en la vida plena junto a Dios, no es sino consecuente y perfectamente lógica. Pues sólo cuando Dios nos acoge con todo nuestro ser humano y nos hace partícipes de su vida, es cuando la transcendencia afirmada por la fe deja de ser para nosotros un mundo distinto que nos es extraño, convirtiéndose en la realización de *nuestro* mundo, una realización que esperamos del poder, bondad y fidelidad divinos como el objetivo supremo de nuestra vida humana.

e) El mandamiento principal (12,28-34).

[28] *Entonces se le acercó uno de los escribas que había estado oyéndolos discutir y había visto lo bien que les había respondido, y le preguntó: «¿Cuál es el mandamiento primero de todos?»* [29] *Respondió Jesús: «El primero es: Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor,* [30] *y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas.* [31] *El segundo es éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay mandamiento alguno mayor que éstos.»* [32] *Entonces le dijo el escriba: «Muy bien, Maestro; con razón has dicho que Dios es el único y que no hay otro fuera de él;* [33] *y que amarlo con todo el corazón y con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo, vale mucho más que todos los holocaustos y sacrificios.»* [34] *Entonces Jesús, viendo que había respondido con tanta sensatez,*

le dijo: «No estás tú lejos del reino de Dios.» Y nadie se atrevía ya a preguntarle más.

De nuevo procura Marcos enlazar la perícopa precedente con el nuevo diálogo. Un escriba, que por las circunstancias debía pertenecer a las filas de los fariseos, ha escuchado la polémica de Jesús con los saduceos, ha admirado su clara respuesta y está de acuerdo con él. Y así plantea a Jesús una cuestión de un tipo bien distinto. Se refiere al cumplimiento de la ley divina, del mejor modo posible, en la realidad de la vida cotidiana. Esta vez no se dice que Jesús haya sido sometido a prueba o que se pretenda sorprenderle en alguna palabra. Es un diálogo de escuela o doctrinal; sólo Mateo vuelve a convertirlo en una cuestión disputada con que los fariseos quieren tentar a Jesús (22,34s; cf. también Lc 10,25). La respuesta de Jesús, con la que el escriba se muestra plenamente de acuerdo y a la que aporta su reflexión, según Marcos, era de extraordinaria importancia para la Iglesia primitiva. El mandamiento del amor es el meollo de la ética cristiana y encuentra un eco muy fuerte en la *paraklesis* (o discursos de exhortación) de la Iglesia primitiva. Lucas trae la declaración de Jesús en otro contexto poniendo todo el acento en el cumplimiento del precepto del amor (Lc 10,25-37). Es una resolución fundamental de Jesús, cuya importancia apenas puede sobrevalorarse, para la vida del hombre, para las relaciones entre religión y moralidad, para el comportamiento del individuo y de la humanidad toda.

El problema del mandamiento máximo y compendio de todos interesaba muy particularmente al judaísmo. Pues desde que la religión judía fue evolucionando cada vez más hasta convertirse en una religión legalista, desde que los judíos veían su distintivo de pueblo de Dios principalmente

en la *tora* que se les había dado, en la ley de Moisés sobre el Sinaí, que determinaba toda su vida, de un modo dichoso al par que agobiante, se había hecho inevitable el problema de cómo podían observarse los numerosos preceptos en la vida cotidiana y cómo se podía cumplir la voluntad de Dios y alcanzar la salvación, a pesar de la debilidad humana. A través de la exposición farisaica de la ley de Moisés, que rodeaba a esa ley como una valla protectora, cada vez iban aumentando más los mandamientos y prohibiciones. Para entonces se contaban 613 mandamientos, entre los cuales 365 —tantas como los días del año— prohibiciones y 248 —según el supuesto número de miembros del cuerpo— prescripciones positivas. Se distinguía entre mandamientos grandes y pequeños, pesados y ligeros; pero la gente se preguntaba también cómo se podría resumir toda la *tora* en una breve sentencia. El célebre rabino Hilel, que vivió antes de Jesucristo, respondió así, según una tradición judía: «Lo que a ti te resulta molesto, no se lo hagas tú al prójimo; ahí está toda la ley, todo lo demás es interpretación.» El rabbí Akiba, que murió por su fe en la sublevación de Bar-Kochba —hacia el 135 d.C.—, señalaba el amor al prójimo; y Simlay —hacia el 250 d.C.—, la fe. La entrega a los semejantes para cumplir la voluntad de Dios contaba, pues, ya en el judaísmo con una tradición. Idea y obra de Jesús es la unión indisoluble entre amor a Dios y amor al prójimo [57].

La pregunta del escriba «¿Cuál es el mandamiento primero de todos?», estaba planteada, pues, con toda seriedad y sin segundas intenciones. En ella resuena el inte-

---

57. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, p. 65-71. Muy interesante por lo que se refiere a la concepción del amor al prójimo en el judaísmo, es el artículo de K. HRUBY, *L'amour du prochain dans la pensée juive*, en NouvRevThéol 91 (1969) p. 493-516.

rrogante angustioso de muchos contemporáneos de Jesús acerca del camino de la salvación, y con el que ya nos hemos encontrado a propósito del hombre rico (10,17). Interesante es también la petición de un discípulo al rabbí Eliezer (hacia el 100 d.C.) en su lecho de muerte: «Maestro, enséñanos los caminos de la vida, para que por ellos seamos dignos de la vida del mundo futuro.» Jesús responde con la misma seriedad, pero también con una seguridad soberana. Su respuesta está formada por citas bíblicas que en el Pentateuco aparecen separadas. La primera es el comienzo del *shema*, así llamado por la primera palabra: «¡Escucha!» (Dt 6,4s). Unido a otros dos pasajes bíblicos el *shema* había pasado a ser la profesión de fe judía, que se recitaba cada día mañana y tarde, ya en tiempos de Jesús, según una buena tradición [58]. Era una confesión de fe monoteísta, pero que además obligaba a servir a ese Señor y amarle «con todo el corazón y con toda el alma».

Estas apostillas, que hacen más comprometedor el amor a Dios, difieren en número —en el Antiguo Testamento eran tres los giros— y en forma entre los distintos evangelistas. Subrayan en conjunto la intensidad y totalidad del amor y no requieren, así lo parece, ninguna explicación particular. Pero la exégesis judía se ocupó de tales matizaciones, y es buena prueba de su voluntad de tomar en serio la llamada de Dios el hecho de que los explicase de la manera más concreta posible. Como la palabra hebrea correspondiente a «alma» puede también significar «vida», se incluyó hasta la exigencia de dar la vida por Dios. Así se refiere del ya mencionado rabbí Akiba que, cuando le llevaban al martirio y le arrancaban ya la carne a pedazos. era la hora del *shema*, y que se puso a recitarlo. Sus dis-

---

58. Véase P. BILLERBECK IV, p. 189-207, y en especial p. 192,4d.

cípulos quisieron impedir este esfuerzo a su martirizado maestro, pero él les dijo: «A lo largo de toda mi vida me ha preocupado este versículo de *con toda tu alma,* si incluye también el alma (la vida); y ahora que me es posible ¿no iba a cumplirlo?»; el otro giro «con todas tus fuerzas» se aplicaba corrientemente a la hacienda, a las posesiones materiales [59].

Jesús califica el mandamiento del amor a Dios como el «primero»; pero le une inmediatamente, como segundo, el amor al prójimo, según Lev 19,18. No vamos a explicarlo aquí con más detalle. Según la concepción veterotestamentaria, el «prójimo» era el compañero de religión, aunque según Lev 19,34 se le equiparaba también al extranjero que tenía su residencia en la tierra de Israel. La exégesis rabínica limitó más tarde el precepto del amor a los israelitas y a los prosélitos propiamente dichos; pero no faltaron otras voces que reclamaban la ampliación del mandamiento del amor a todos los hombres. Según otros pasajes de los Evangelios, especialmente la parábola del samaritano compasivo (Lc 10,30-37), Jesús adoptó una postura universalista, y exigió aceptar a cualquier hombre necesitado, independientemente de su pertenencia al pueblo y religión que fuesen.

Aquí no se expone esta interpretación del mandamiento del amor al prójimo; todo el interés recae en la conexión entre el amor de Dios y el amor al prójimo. «No hay mandamiento alguno mayor que éstos. De ese modo se equipara el amor al prójimo con el amor a Dios; es más, en el amor al prójimo es donde el amor de Dios tiene su campo de operaciones y donde consigue mantenerse. Según la consecuencia que saca el escriba, y que Jesús alaba, de

---

59. P. Billerbeck i, p. 905ss; G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren,* p. 114-119; J.B. Stern, *Jesus citation of Dt 6,5 and Lv 19,18 in the Light of Jewish Tradition,* en «Cath. Bibl. Quarterly» 28 (1966) p. 312-316.

que este doble amor está por encima de todos los holocaustos y sacrificios, y por lo mismo también sobre la adoración cúltica de Dios, habría que decir incluso que la realización del amor de Dios en el amor al prójimo constituye el verdadero núcleo de la resolución de Jesús. Por lo demás, no puede negarse un cierto enfrentamiento a la adoración cúltica y unilateral de Dios en las enseñanzas y gestos de Jesús. En la parábola del samaritano compasivo se vitupera a los representantes del culto del templo; en Mc 7,6s se censura el culto de labios afuera; y la purificación del templo muestra de modo gráfico la dura crítica de Jesús al culto que hasta entonces venía practicándose en el templo, mezclado con las debilidades humanas, y sus exigencias de un nuevo servicio moral a Dios.

Mas del doble precepto del amor a Dios y al prójimo tampoco se puede deducir que el amor de Dios se agote en la mera filantropía (cf. el comentario al 12,41-44). La vinculación de ambos preceptos apenas está atestiguada en el judaísmo; así, escribe Filón de Alejandría: «Existen, por decirlo así, dos doctrinas fundamentales, a las que se subordinan las innumerables doctrinas y leyes particulares: en lo que a Dios se refiere, el mandamiento de la adoración divina y de la piedad; por lo que hace al hombre, el mandamiento del amor al prójimo y de la justicia» *(Sobre los distintos mandamientos* II, § 63). Pero la vinculación consecuente y la mutua subordinación del amor a Dios y al prójimo con la claridad y resolución con que Jesús las ha expuesto, son algo único.

El escriba reflexiona sobre la respuesta de Jesús, reconoce su profunda verdad y saca la consecuencia de que este amor a Dios y este amor al prójimo es superior a todos los sacrificios del templo. Por ello obtiene la aprobación y elogio de Jesús: «No estás tú lejos del reino de Dios.» Como en otros lugares el reino de Dios aparece como una reali-

dad introducida por Dios y ya inminente (1,15), aquí sólo se puede pensar en la participación de este escriba en el mismo. Se encuentra en el mejor camino para entrar de una vez en el reino de Dios. Mateo ha omitido este desenlace del diálogo, cosa comprensible en su planteamiento del mismo como disputa. Marcos evidencia una postura más ecuménica: a pesar de los frecuentes ataques contra los doctores de la ley (2,6; 3,22, etc.), a pesar de la advertencia a guardarse de los mismos, que también Marcos consigna (12,38s), hay algunos que se abren a la predicación de Jesús. La comunidad no debe cerrarles las puertas; hay que reconocer el bien doquiera que se encuentre. La observación final de que ya nadie osaba plantear más cuestiones a Jesús, no se refiere ya especialmente a esta última escena, sino que subraya más bien el fin de las disputas anteriores al tiempo que redaccionalmente introduce en la perícopa inmediata en que la pregunta parte del propio Jesús poniendo en evidencia a los escribas.

f) Filiación davídica del Mesías (12,35-37*a*).

[35] *Tomando entonces Jesús la palabra, decía mientras enseñaba en el templo: «¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es hijo de David?* [36] *David mismo dijo, inspirado por el Espíritu Santo: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies.* [37a] *El mismo David lo llama "Señor"; entonces ¿a título de qué es hijo suyo?»*

Jesús muestra su superioridad sobre los hombres rectores del judaísmo no sólo en las atinadas respuestas que da a las preguntas que le formulan, sino también en una pregunta que él mismo propone y a la que ellos deben una

respuesta. Así ha entendido Marcos este final de las disputas; tal prolongación responde a la observación intermedia de que *nadie osaba ya preguntarle*. En todos estos diálogos el evangelista persigue, junto al contenido objetivo temático, una tendencia cristológica: Jesús se presenta como un maestro insuperable que da unas enseñanzas perennes a los judíos de su tiempo y —lo que es más importante— a la comunidad. También esta perícopa contiene una de esas doctrinas sumamente importante para la comunidad cristiana, pues se refiere a la persona misma de Jesús.

En el contexto del Evangelio de Marcos apenas puede caber duda de cómo interpretó la Iglesia primitiva la pregunta que Jesús plantea sobre la filiación davídica del Mesías, y por consiguiente, cuál era la respuesta que ella le daba, pese a las diferencias de las citas bíblicas implícitas: para la Iglesia el Mesías que reconocía en Jesús *era el Hijo de Dios. También el problema conexo —que* en la exégesis había recibido diversas respuestas— de si le consideraba Hijo de David, hay que resolverlo seguramente en sentido positivo: genealógicamente la Iglesia aceptaba tal filiación, aunque no en el sentido de las esperanzas mesiánicas judías, según las cuales el Hijo de David se presentaría como rey y libertador político. Para ella el Mesías descendía del tronco de David y cumplía así la antigua profecía (2Sam 7,14, etc.), aunque su presencia y actuación no respondía a las esperanzas nacionalistas; más bien representaba una desilusión para las mismas y, desde luego, las superaba con mucho: como Hijo de David era al mismo tiempo el Hijo de Dios.

El título «Hijo de Dios» no aparece, por lo demás, en nuestra perícopa. De acuerdo con la cita bíblica el Mesías viene designado como «Señor», y según el planteamiento de la cuestión, como Señor de David. La argumen-

tación de Jesús no es difícil de entender: según la opinión judía más generalizada, que aquí se atribuye a los escribas (v. 35), el Mesías debía ser hijo de David. Después Jesús cita el versículo de un salmo que se aplicaba al Mesías, afirmando expresamente que lo había pronunciado David (v. 36). Se presupone, pues, el convencimiento judío de que los salmos habían sido compuestos por David. Ahora bien, en ese salmo Dios —el «Señor» que aparece en primer término— dice «a mi Señor», al Señor del poeta del salmo, es decir, de David: «Siéntate a mi diestra...» El Hijo de David viene, pues, designado como «Señor» por su padre, lo que no deja de ser un tratamiento sorprendente (v. 37).

A juzgar por la forma podría tratarse de una cuestión de *haggada*, como solía decirse. En la misma se citaba un pasaje bíblico en apariencia contradictorio, contradicción que tras la conveniente exégesis aparecía infundada; los dos pasajes bíblicos son correctos, aunque relacionados de distinto modo [60]. De todas formas aquí sólo se cita un texto bíblico; pero respecto del otro extremo de la cuestión, que el Mesías es Hijo de David, no se requería una cita explícita. La solución de la contradicción aparente está en que Jesús ciertamente había «nacido del linaje de David según la carne», pero fue «constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu santificador a partir de su resurrección de entre los muertos», como se decía en una fórmula antigua adoptada por Pablo (Rom 1,3s).

El «sentarse a la diestra de Dios» se refiere por consiguiente a la entronización de Jesús al lado de Dios después de su resurrección.

Sin duda que con ello surge la pregunta de si nuestra perícopa contiene una palabra histórica de Jesús delante del

---

60. D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*, p. 167s; J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956, p. 45.

pueblo o sólo fue redactada dentro de la comunidad cristiana. Hay graves razones que apoyan esta segunda hipótesis: en Cesarea de Filipo Jesús prohibió a los discípulos que le designen como Mesías (8,30), y personalmente nunca se pronuncia sobre la fe mesiánica de los judíos. El texto bíblico citado, que es el Sal 110 (109) 1 —casi literalmente según la versión de los Setenta—, no se aduce en la literatura judía en un sentido mesiánico, pero desempeña un papel importante en la Iglesia primitiva (Act 2,34; 1Cor 15,25; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3.13, etc.). Toda la visión de la filiación davídica de Jesús, de su descendencia de la familia de David y de su entronización como Señor y Mesías responde pues plenamente a la cristología primera de la Iglesia primitiva, que bien podría haber sido también el lugar de origen de nuestra perícopa.

Si nosotros suscribimos esta interpretación crítica, no por ello negamos su fundamento histórico en el ministerio de Jesús; ocurriría aquí como con muchos otros títulos cristológicos de los Evangelios: Jesús no se ha designado personalmente de ese modo, sino que más bien descubre y expresa de manera indirecta sus pretensiones; pero la comunidad postpascual esclareció después estas pretensiones de Jesús y las convirtió para los creyentes en una palabra que atribuye literalmente al propio Jesús. Esto no constituye nada ilícito ni improbable de la exposición de los Evangelios que aclaran la postura de Jesús para los creyentes.

Sobre el fundamento de su fe, en la resurrección y constitución en poder de Jesús, la Iglesia primitiva se enfrenta al problema de cómo compaginar las esperanzas mesiánicas judías con los hechos de la vida de Jesús y con el hecho de la resurrección, decisivo para su fe, y cómo hacérselo comprender a los judíos. También para ella el Antiguo Testamento era palabra inspirada por Dios —cf.

v. 36: «David, inspirado del Espíritu Santo» — y descubría su verdad a la luz del cumplimiento. Un buen argumento de que Jesús había exhibido unas pretensiones mesiánicas, aunque no en el sentido de la esperada filiación davídica de los judíos, lo constituía la escena ante el gran consejo (Mc 14,61s), pues esa pretensión fue el motivo — porque los judíos no la entendieron bien o no la expusieron debidamente — de que Jesús fuese entregado a los romanos y ejecutado por éstos como rey mesiánico y político.

Pero al formular la confesión de Jesús ante el gran consejo (14,62), se puede reconocer una vez más la interpretación de la Iglesia primitiva, pues en ese pasaje se combinan los textos de Dan 7,13 con el mismo Sal 110,1. De este modo cabe reconocer en todas partes un fundamento que proporcionan la actitud y las palabras de Jesús, y al mismo tiempo una interpretación creyente de la Iglesia primitiva a la luz de la Escritura. Sobre este fenómeno importante para la reflexión de la fe, se nos aparece como en altorrelieve la cuestión, cristológicamente central, de la filiación davídica; el Jesús terrestre sólo puede ser comprendido desde el Señor resucitado.

g) Hay que guardarse de los escribas (12,37*b*-40).

37b *Y el pueblo, muy numeroso, lo escuchaba con agrado.* 38 *En su enseñanza decía: «Guardaos de los escribas, que se complacen en pasearse con amplias vestiduras, acaparar los saludos en las plazas,* 39 *y ocupar los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes;* 40 *que devoran las casas de las viudas mientras fingen entregarse a largos rezos. Ésos tendrán condenación más severa.»*

La transición del problema de la filiación davídica al discurso de exhortación es obra del evangelista. La observación de que las turbas escuchaban con gusto a Jesús podría también constituir el remate de la perícopa precedente, pues se espera una reacción a la pregunta formulada por Jesús. Pero los invitados a responder serían los escribas. En lugar de esto Marcos opone la actitud del pueblo a la de aquellos doctores de la ley que ya no aparecen más (cfr. v. 34*c*). El detalle corresponde a la tendencia del evangelista de distinguir al pueblo de sus hombres rectores. Sólo éstos son los responsables del repudio y entrega de Jesús (cf. 11,32; 12,12; 14,1s). El pueblo reconoce a Jesús como maestro, y la comunidad debe aprender, como aquella multitud popular, a escuchar con gusto a Jesús y a prestar atención a la doctrina concerniente al mismo como Mesías y como Señor.

Al final de estos discursos Jesús procede severamente con los escribas. También de la tradición que ha conservado Mateo, el cual compone todo un discurso de amenazas contra los escribas y fariseos (cap. 23), y de la que nos ofrece Lucas, quien en parte utiliza el mismo material en otro contexto, pero separando las palabras contra los fariseos de las dirigidas contra los escribas (11,39-52), resulta evidente que ya desde los primeros tiempos se habían reunido estas graves manifestaciones de Jesús contra aquellos hombres influyentes. No hay razón alguna para poner en duda que Jesús haya manifestado tales críticas repetidas veces, críticas que le granjearon un odio a muerte en dichos círculos. Marcos toma de esa tradición sólo unas cuantas palabras decisivas contra los escribas. Según otra fuente, Jesús les habría lanzado abiertamente a la cara palabras parecidas. Esto encaja con la imagen que sus contemporáneos se habían hecho de él como de un profeta (cf. 6,15; 8,28); era un defensor indomable de la causa

de Dios contra los influyentes y poderosos de su pueblo.

En nuestro texto se echa de ver cómo Marcos utilizó tales ataques de Jesús, al tiempo que los redactaba. Advierte al pueblo, que le oía gustosamente, a que se guarde de los escribas. Su conducta orgullosa y antisocial, descrita con cierta torpeza estilística, hace que se les mencione abiertamente. Jesús les reprocha en concreto la manera fastuosa de presentarse —se alude a una túnica suntuosa que los escribas llevaban como signo de su dignidad—, y después su afán de honores: ponen empeño en ser saludados en las plazas públicas y buscan los primeros puestos en las sinagogas y en los banquetes (cf. Lc 14,7). Pero el reproche de Jesús va más adelante: «Devoran las casas de las viudas»; es decir, se hacen pagar bien sus recomendaciones y consejos explotando sin escrúpulos la hacienda de las viudas. Muchos intérpretes piensan que se trata de que se hacían sustentar por las mujeres y que abusaban de su hospitalidad. El despojo y trato injusto de las viudas y los huérfanos son ya una queja y reproche frecuente en los antiguos profetas (cf. Is 1,17.23; 10,2; Jer 7,6; 22,3).

Finalmente, Jesús fustiga su santidad aparente, porque mediante largas oraciones quieren ganar fama de gran religiosidad. Parecida crítica escuchamos también en el sermón de la montaña de Mateo (6,1-18). Jesús era un defensor incorruptible de los pobres y de los oprimidos, y un acusador implacable que desenmascaraba cualquier falsa piedad. Y, puesto que los escribas, como dirigentes del pueblo, estaban especialmente obligados a una conducta ejemplar, Jesús les amenaza con un juicio de Dios más severo.

A esta crítica debe también someterse la comunidad de Cristo. Quien proclama las exigencias de Dios, quien quiere destacar mediante una vida santa, corre el mismo peligro de hipocresía y fracaso ético, especialmente en lo

social. A quien mucho se le ha dado, Dios le pedirá también mucho, y a quien mucho se le ha confiado, tanto más se le exigirá (Lc 12,48).

h) La ofrenda de la viuda (12,41-44).

[41] *Estaba sentado frente al tesoro y observaba cómo la gente echaba en él monedas de cobre, y muchos ricos echaban mucho.* [42] *Llegó también una pobre viuda que echó dos monedas muy pequeñas, equivalentes a un cuarto de as.* [43] *Llamó entonces a sus discípulos junto a sí y les dijo: «Os aseguro que esta viuda pobre echó más que todos los demás en el tesoro.* [44] *Porque todos ellos echaron de lo que les sobraba; pero ésta, de su pobreza, echó todo cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir.»*

Este pequeño episodio presenta un profundo contraste con el precedente reproche a la piedad aparente de los escribas. La pobre viuda con su espíritu de sacrificio y su adoración práctica de Dios avergüenza a la gente de largas oraciones y de palabras altisonantes. Marcos ha insertado aquí esta historia, independiente sin duda en la tradición, a fin de poner un ejemplo ante los ojos de la comunidad, el nuevo templo de Dios. Mateo, a quien preocupaba más la disputa con los escribas, la ha omitido; pero Lucas, el evangelista «social», no la ha dejado escapar, siguiendo la pauta de Marcos.

Dentro del recinto del templo, en el llamado atrio de las mujeres, se encontraba una sala —la cámara del tesoro— en la que había trece cepillos en forma de trompeta. Los recipientes servían para recoger las ofrendas con distintos fines, incluso para las ofrendas libres sin ninguna finalidad concreta. Los visitantes del templo no deposi-

taban ellos mismos el dinero en los cepillos, como ocurre entre nosotros, sino que lo entregaban al sacerdote encargado, el cual lo depositaba en el arca correspondiente, según el deseo del donante. Esto explica cómo Jesús pudo advertir la ofrenda de la viuda. Ella indicó la cantidad y su destino al sacerdote y Jesús pudo oírlo. Por los detalles ella aportaba su modestísima cantidad como ofrenda libre sin objetivo concreto, para lo que estaba previsto el cepillo decimotercero. Con el dinero allí recogido se ofrecían los holocaustos; la mujer no quería, pues, sino hacer una obra en honor de Dios. Las ofrendas para ayuda de los pobres se depositaban en otro lugar o se recogían en un bote.

La enseñanza que Jesús imparte a los discípulos, y con ellos a la comunidad posterior, es clara: la verdadera piedad es una entrega a Dios, un ponerse por completo a su disposición. Esta mujer no dio de lo superfluo, sino de su misma pobreza y de lo que le era necesario. Todo lo que tenía, tal vez — según la expresión griega — lo que necesitaba aquel día para su sustento, lo da sin reservas. Las *dos* monedillas judías más pequeñas indican que aún podía haberse quedado con algo, pero de hecho lo entregó todo a Dios y con ello a sí misma. Una persona así no puede por menos de mirar por las otras personas indigentes y, si es necesario, comparte con ellas hasta el último bocado. La mujer ama a Dios «con todas sus fuerzas», según la interpretación judía, es decir con toda su hacienda terrena, con todos sus bienes y posesiones (véase el comentario al mandamiento principal). Hay también testimonios extracristianos valorando al máximo la intención y el hecho, sin tener en cuenta el montante de la cantidad ni la grandeza externa de una acción. Lo específicamente cristiano se pone de manifiesto a la luz del mandamiento supremo: el hombre se da a sí mismo por amor, se ofrece a Dios en sacrificio, y por Dios también a los hombres.

Es un bello testimonio del primitivo pensamiento cristiano que se haya conservado el recuerdo de un episodio tan insignificante, se haya seguido refiriendo y que Marcos haya elegido precisamente la escena como cierre de ministerio público de Jesús y de sus enseñanzas en el templo de Jerusalén.

3. El gran discurso escatológico (13,1-37).

Las disputas y discursos de Jesús en el templo han terminado. Ahora podría esperarse que ante los ojos de los lectores del Evangelio se desarrollase el drama de la pasión, al que tiende toda la exposición; cabría esperar que el capítulo 14 siguiese inmediatamente al capítulo 12. Se ha pensado que el gran discurso escatológico del cap. 13 — el discurso más largo del Evangelio de Marcos — tal vez se haya insertado sólo más tarde en unas circunstancias — después del año 70 — en que la comunidad se encontraba profundamente inquieta por las cuestiones escatológicas, a causa de los acontecimientos externos — la destrucción de Jerusalén — y de los seductores de sus propias filas, los espíritus exaltados que presentaban como inminente el fin del mundo[61]. La hipótesis es posible, aunque no se impone necesariamente. Como venimos viendo, todo el Evangelio está orientado a la comunidad y a su vida en el mundo. Una y otra vez el evangelista, mediante breves instrucciones a los discípulos, ha querido decir a la comunidad algo particularmente importante para su fe y su situación histórica. ¿Y no debía reunir también en un discurso las palabras y enseñanzas de Jesús relativas al futuro, cuando el propio Jesús había traído un mensaje eminentemente orientado al futuro,

61. Tal es la tesis de R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968, en especial p. 70-73.

escatológico? Las palabras de Jesús, que siempre había predicado a su generación coetánea en un tono apremiante y profético ¿no debía encuadrarlas el evangelista en la situación de su comunidad y aplicárselas, cuando ya la situación del mundo había cambiado? ¿Y qué lugar del Evangelio habría sido más adecuado que el final del ministerio público de Jesús, antes de que la pasión y muerte cerrase definitivamente su boca?

Tal vez sea necesario ver una conexión todavía más estrecha con la pasión de Jesús: antes de que la comunidad comparta el camino de los padecimientos y muerte de su Señor, que con él y tras él debe recorrer (cf. 8,31-38), tiene que recoger y escuchar los vaticinios, exhortaciones y consuelos que su Señor le dirige, a fin de entenderse mejor a sí misma como la comunidad de Cristo y poder ser dueña de su situación. Ya antes se ha referido Marcos a la proximidad de la parusía y del reino futuro (9,1); esta proximidad de lo que llega fácilmente se prestaba a falsas interpretaciones, como proximidad temporal que suscitaba una conmoción apocalíptica, o como un vaticinio falso capaz de inducir al engaño y la desesperación. La situación que se presupone en Mc 13 no puede estar muy lejos de la que se presenta en 9,1.

Si en esta instrucción secreta a los discípulos (13,3), la mirada del evangelista se dirige, con más fuerza aún que hasta ahora, a la comunidad y a su situación histórica temporal, ello explicaría la intensa elaboración redaccional del discurso. En esta forma Jesús no lo ha pronunciado; pero este proceso redaccional ¿es distinto del que venimos conociendo hasta ahora (cf. el comentario a 9,33-50; 10,1-45; 11,27-12,37), y con más claridad aún en los grandes discursos del Evangelio de Mateo? Se discute hasta qué punto se han conservado las palabras originales de Jesús y hasta dónde alcanza la intervención redaccional; los trabajos más

recientes asignan al evangelista una labor importante, incluso aceptando el material apocalíptico judío[62].

Aquí no podemos entrar en tales debates; el lector creyente, que comprende y reconoce como legítima la interpretación actualizada de la tradición de Jesús por obra de la Iglesia primitiva, no tiene por qué inquietarse al respecto. Los Evangelios han nacido de la predicación apostólica y, por su misma finalidad, deben seguir sirviendo a la predicación. La Iglesia primitiva al aplicar el mensaje de Jesús a su tiempo no hace sino responder de su fidelidad a la palabra de su Señor, que en cuanto profética sólo llena su función cuando habla a cualquier época y a un determinado círculo de oyentes. Con ello está dicho al mismo tiempo que no tenemos por qué mantenernos aferrados a la interpretación del discurso escatológico vinculada a la imagen del mundo y a las circunstancias históricas de aquel entonces, si es que queremos comprender el mensaje de Jesús para nuestro tiempo y nuestro horizonte ideológico. Intentamos, pues, entender este discurso desde el lenguaje del evangelista a su comunidad e interpretarlo para nuestro tiempo.

De cara a este esfuerzo hay una observación de gran importancia: con toda su actualización a las circunstancias de aquellos tiempos, con toda la espera inminente del fin, de la parusía, condicionada por los acontecimientos históricos, en este discurso se trata de algo más que de una simple instrucción sobre lo que afecta a la comunidad, sea lo que fuere. Se trata más bien de preparar a la comunidad para el futuro y de llevarla a la postura adecuada al presente, a las virtudes escatológicas que al presente se le exigen para afrontar el futuro. En nuestro tiempo esto es precisamente

62. Además del ya mencionado R. PESCH (nota anterior), véase especialmente L. HARTMAN, *Prophecy interpreted*, Lund 1966, aunque supone que ya el propio Jesús tuvo en cuenta un *midrash* a Daniel; J. LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apocalypse*, Roma 1967; autor católico que atribuye la mayor parte del material de este discurso al evangelista.

de la máxima actualidad, puesto que la humanidad de hoy dirige su mirada al futuro tal vez como nunca antes lo ha hecho y se pregunta cómo podrá solucionar los problemas cada vez más angustiosos de su desarrollo. La esperanza cristiana tiene aquí una gran misión, pero que debe repensarse una vez más y protegerse de falsas posturas[63].

Tras una lectura atenta de todo el discurso se puede reconocer claramente que no pretende ningún descubrimiento apocalíptico de acontecimientos futuros, sino que intenta dar consejos y consuelo para el momento presente. Los consejos a que se orientan los vaticinios y descripciones son: estad atentos (v. 5.9.23.33); no os angustiéis de antemano (v. 11); manteneos firmes (cf. v. 13); no confiéis en falsos profetas (v. 21); velad (v. 33.35.37). Con ello se mezclan los motivos consolatorios: debe suceder según la voluntad de Dios (v. 7); el Espíritu Santo es vuestra fortaleza (v. 11); al final está la salvación (cf. v. 13); Dios ha acortado el tiempo de la tribulación (v. 20); Jesús lo ha predicho (v. 23); los elegidos serán congregados (v. 27). Estos motivos derivan en parte de la apocalíptica judía, pero tienen también su fundamento en las palabras de Jesús, sobre todo el motivo fundamental de que todo debe discurrir según el plan salvador de Dios (cf. comentario a 8,31). Hemos de meditar las ideas de Jesús, válidas para la situación actual y para la Iglesia primitiva, sin entrar en las cuestiones de detalle que tinen más bien un interés exegético histórico.

Acerca de la estructura del discurso conviene observar lo siguiente: el anuncio de la destrucción de Jerusalén (v. 1-2) no se encuentra aislado ni sin relación con el gran discurso inmediato. Cierto que la pregunta de los discípulos «¿Cuándo sucederá esto?» (v. 4) es imprecisa; pero la intención del evangelista es conectar ese acontecimiento his-

63. Véase R. Schnackenburg, *Der Christ und die Zukunft der Welt*, en *Christliche Existenz nach dem NT* II, Munich 1968, p. 149-185.

tórico con la pregunta acerca de los acontecimientos finales. Probablemente la guerra judía y la destrucción de Jerusalén habían suscitado en la comunidad el interrogante sobre el «fin» y había que darle una respuesta mediante el gran discurso. El discurso propiamente dicho presenta una estructura unitaria y progresiva en los v. 5-27: acontecimientos más remotos («Mas todavía no es el fin», «esto será el comienzo del doloroso alumbramiento») v. 5-13; la gran tribulación, v. 14-23; los acontecimientos que seguirán a la gran tribulación y la llegada del Hijo del hombre, v. 23-27. Con el anuncio de la parusía el discurso ha alcanzado su punto más alto y su objetivo. Lo que sigue después son enseñanzas y exhortaciones que miran a la esperada parusía: la parábola de la higuera, v. 28-29; vaticinios sobre el tiempo preciso, v. 30-32; exhortación a la vigilancia con la parábola del portero, v. 33-37. Justamente en esta disposición que obedece a un plan y en su concepción unitaria es donde se pone de manifiesto el propósito del evangelista de cara a la comunidad. Es curioso, sin embargo, que no se hable de la destrucción del mundo, de la resurrección de los muertos y ni siquiera del juicio final. El tema propiamente dicho es la parusía, la venida del Señor. Por ello, podemos designar también esta página como el «discurso de la parusía», que intenta responder a las cuestiones de la comunidad en el Espíritu de Jesús y sobre el fundamento de su predicación escatológica.

a) Vaticinio sobre la destrucción del templo (13,1-2).

[1] *Mientras iba saliendo él del templo, le dice uno de sus discípulos: «Maestro, mira qué piedras y qué construcciones.»* [2] *Y Jesús le contestó: «¿Ves esas grandes construcciones? Pues no quedará piedra sobre piedra que no sea demolida.»*

Como de costumbre, Marcos enlaza el discurso con una situación determinada, que aquí es la destrucción del templo. Ya anotamos su interés por presentar los últimos discursos de Jesús en la mayor conexión posible con el templo; por ello se descubre también aquí su mano. Un discípulo innominado muestra su admiración por las magníficas construcciones del templo; pero Jesús le responde con una profecía inequívoca acerca de su destrucción.

El de entonces, llamado templo de Herodes, era realmente un edificio suntuoso. Después de la destrucción (586 a.C.) del templo primero, construido por Salomón, al volver el pueblo de su cautiverio de Babilonia a las órdenes de Zorobabel se había construido otro durante los años 520-515, que no alcanzaba ni con mucho el esplendor del primero (cf. Esd 5-6). Sólo el rey Herodes I consiguió levantar un santuario grandioso y de extraordinaria belleza. En torno al núcleo del viejo templo se estableció una especie de «grandioso caparazón», por emplear la expresión del historiador judío Flavio Josefo. Surgió una segunda galería, el frontis del vestíbulo hasta una altura y anchura de 100 codos y se elevaron también las estructuras del templo propiamente dicho. En su ornamentación se emplearon el alabastro, el mármol y el oro en abundancia. Estas obras se prolongaron durante varias décadas (cf. Jn 2,20, que habla de 46 años) y sólo terminaron definitivamente poco antes de la guerra judía. En el Talmud está escrito: «Quien no ha visto el santuario en su construcción, no ha visto jamás un edificio suntuoso» (*Sukka* 51*b*).

Este templo magnífico, del que los judíos se sentían orgullosos, a pesar de su antipatía hacia Herodes I y sus sucesores, iba a ser destruido según palabras de Jesús. En la exégesis se discute hasta hoy si se trata de una profecía de Jesús, es decir, de una verdadera predicción,

o más bien de un *vaticinium ex eventu*, de una exposición después del suceso[64]. En contra de esto último habla el hecho de que la destrucción no se presente como un incendio, según aconteció de hecho. Por otra parte, el tenor actual del texto lleva la marca de la redacción de Marcos. Podemos incluso señalar con precisión la fuente de esta formulación: la ya mencionada sentencia sobre el templo, de 14,58. La existencia de tal afirmación en boca de Jesús no hay por qué ponerla en duda. Por lo demás esa sentencia es doble: habla de la destrucción — en el texto griego, se usa el mismo verbo que en 13,2: «demolido» — y de la reconstrucción de otro templo, del templo espiritual de la comunidad. Podemos admitir tranquilamente que Marcos haya formado este vaticinio sobre la pauta de aquellas palabras relativas al templo; pero esto confirma que Jesús ha hablado de algún modo de la demolición y reconstrucción del templo jerosolimitano. Esta opinión confirma su carácter profético; pues, tampoco los profetas han presentado jamás los acontecimientos futuros de una forma tan concreta y detallada como han sucedido realmente, sino sólo mediante sugerencias y rasgos típicos. Jesús se mueve, pues, en la tradición profética, ya que mucho tiempo antes también los profetas habían vaticinado la caída del templo (de Salomón); por ejemplo Miq 3,12; Jer 26,6.18. Asimismo, algunos videntes judíos habían anunciado la destrucción del templo herodiano antes de que ocurriese. Según el relato de Flavio Josefo, cuatro años antes de estallar la guerra judía, se presentó en la fiesta de los tabernáculos un cierto Jesús, hijo de Ananías, y empezó repentinamente a lanzar una lamentación sobre

64. Cf. R. PESCH, o.c., p. 83-96; N. WALTER, *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse*, en «Zeitschr. für die neutesta. Wiss.» 57 (1966), p. 38-49; también según G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, París 1968, p. 434-437, el Evangelio de Marcos habría sido escrito después de la destrucción del templo.

Jerusalén y sobre el templo *(Guerra judía* VI, § 300s). Apenas es posible que Jesús haya hablado en público de un modo tan claro; pues sin duda se habría atraído el furor y la persecución del pueblo, como aquellos profetas tardíos. Sin embargo, una alusión al destino que amenaza a Jerusalén se encuentra ya de un modo oscuro en las palabras procedentes de los *logia* (Lc 13,34s; Mt 23, 37s). Los evangelistas, y especialmente Lucas, han aclarado la profecía de Jesús después de su cumplimiento (cf. Lc 19,41-44; 21,24).

Es posible que también Marcos haya tenido en cuenta el acontecimiento; así se explicarían mejor las dificultades y cuestiones que suscitaba en la comunidad así como la respuesta intencionada mediante el inmediato discurso. La catástrofe de Jerusalén y del templo, que a los contemporáneos les parecía como un terrible juicio de Dios, suscitó en la comunidad cristiana la cuestión de si no sería el comienzo del final, y los apocalípticos exaltados sembraban la inquietud en la comunidad. Marcos se ha opuesto a esas consignas engañosas, aun cuando personalmente estuviese persuadido de que la parusía no se encontraba en un futuro lejano. Pero sabía también que Jesús no había señalado ningún término preciso, sino que sólo había querido exhortar a la vigilancia y preparación constante.

El acontecimiento histórico es siempre oscuro y polivalente; la fe ha de escuchar siempre la voz de Dios en medio de los acontecimientos temporales, pero no ha de arriesgar respuestas categóricas a la pregunta de qué es lo que Dios persigue con ellos. De ahí que las explicaciones cristianas posteriores de la catástrofe de Jerusalén y del templo, en el sentido de que el pueblo judío había sido rechazado para siempre y dispersado por todo el mundo, sean interpretaciones que no están justificadas, son peligro-

sas; más aún, en contra de la fe cristiana y del Espíritu de Jesús, han aportado su carga de lágrimas y culpa a las horribles persecuciones de los judíos. La palabra y profecía de Jesús invitan más bien constantemente a la propia reflexión y a escuchar siempre la voz de Dios en los acontecimientos históricos que hoy vivimos.

b) Comienzo de las tribulaciones (13,3-13).

3 *Y mientras él estaba sentado en el monte de los*
Olivos, enfrente del templo, le preguntaban a solas Pedro,
Santiago, Juan y Andrés: 4 *«Dinos: ¿Cuándo sucederán*
estas cosas, y cuál será la señal de que todas están a
punto de cumplirse?»
5 *Jesús entonces comenzó a decirles: «Mirad que nadie*
os engañe. 6 *Muchos vendrán amparándose en mi nombre,*
y dirán: "Soy yo", y engañarán a muchos. 7 *Pero, cuando*
oigáis fragores de guerras y noticias de guerras, no os
alarméis. Eso tiene que suceder, pero todavía no es el fin.
8 *Efectivamente, se levantará nación contra nación, y reino*
contra reino. Habrá terremotos en diversos lugares, habrá
hambres. Eso será comienzo del doloroso alumbramiento.
9 *»Pero vosotros estad sobre aviso: Os entregarán a*
los tribunales del sanedrín, seréis azotados en las sinagogas,
y tendréis que comparecer ante gobernadores y reyes, por
mi causa, para dar testimonio ante ellos. 10 *Pero primero,*
el Evangelio tiene que ser predicado a todos los pueblos.
11 *Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis*
de antemano de lo que habéis de decir, sino que aquello
que se os dé en aquel momento, eso diréis. Porque no
seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo.
12 *Y entregará a la muerte el hermano al hermano, y el*
padre al hijo, y los hijos se levantarán contra sus padres

y les darán muerte; [13] *y seréis odiados por todos a causa de mi nombre. Pero quien se mantenga firme hasta el final, éste se salvará.*

La escena que sirve de introducción al gran discurso de la parusía está estrechamente ligada a las palabras sobre la destrucción del templo; pues, para el evangelista tiene interés advertir que Jesús estaba sentado en el monte de los Olivos «enfrente del templo», es decir, mirando sus grandiosas construcciones, y que allí fue donde le preguntaron los discípulos. Se trata, desde luego, de una de las panorámicas más bellas del templo; también Lucas había presentado a Jesús, cuando la entrada en Jerusalén, contemplando la ciudad desde allí y llorando sobre ella (19,41). El grupo de los cuatro discípulos —las dos parejas de hermanos que fueron llamados los primeros (cf. 1,16-20), aunque aquí en otro orden: en primer término los tres preferidos y después Andrés (5,37; 9,2)— representa a todos los discípulos. El hecho de que sólo se nombre a estos cuatro se debe seguramente al propósito de llamar la atención sobre el carácter esotérico, secreto e íntimo de esta instrucción. Con ello la comunidad debe darse cuenta de que recibe unas enseñanzas destinadas no a su predicación misionera sino a su propia comprensión y a su propia vida interna.

También la doble pregunta de los discípulos está formulada según el planteamiento del problema que se hace la comunidad. El acontecimiento sobre el que interrogan se ha dejado intencionadamente en un terreno impreciso: «estas cosas», «todas (estas cosas).» Por el contexto la primera pregunta se refiere al momento de la destrucción del templo; pero en la segunda se amplía la panorámica y también la expresión «están a punto de cumplirse» apunta a los sucesos escatológicos. El acoplamiento, sin

embargo, de las dos preguntas induce a pensar que se intenta una relación entre la destrucción del templo y la consumación escatológica. Si se pregunta por la «señal» de que «todas (estas cosas)» deben «cumplirse», puede muy bien expresarse la expectación de que la destrucción del templo sea esa «señal», pero justamente como un problema: ¿Es correcta esa expectación o existe alguna otra «señal»? La repetición de «estas cosas» y «todas estas cosas» vuelve a darse en los v. 29 y 30. Según el v. 29 podemos «darnos cuenta» de que la parusía —o el Cristo de la parusía— «está cerca, a las puertas», y según el v. 30 no pasará «esta generación» sin que se haya cumplido «todas estas cosas». Desde su punto de vista, el evangelista debió atribuir a la destrucción del templo, y respectivamente a la misteriosa «abominación de la desolación» del v. 14, un carácter cierto de «señal».

Sobre el problema de la «señal» es necesaria una reflexión teológica. En otros pasajes de la predicación de Jesús no se da ninguna señal determinada para conocer el final escatológico, ni siquiera en 9,1. Por el contrario, según Lc 17,20, Jesús rechaza que el reino de Dios llegue «aparatosamente»; como en Mc 13,32 niega que alguien sepa «el día aquél o la hora». Esto responde también a todo el tipo de su predicación, que alude proféticamente a la proximidad de lo que llega, pero dejándolo al conocimiento y disposición de Dios (cf. también 10,40). Pero en la apocalíptica judía se han buscado de hecho determinados signos del fin del mundo, se ha señalado época y se han marcado términos. Así, en 4Esd 6,7, el vidente apocalíptico pregunta: «¿Cómo será la división de los tiempos? ¿Cuándo es el final del primero y el comienzo del segundo?»; y en el v. 11s pide a Dios: «Si he hallado gracia delante de tus ojos, muestra a tu siervo el final de tus señales» (cf. 9,1-6). Presupuesto indispensable

para ello es la idea de que el plan universal de Dios está regulado desde el comienzo hasta en sus menores detalles con todas las señales y acontecimientos; de suyo, este plan está oculto a los hombres, pero se «desvela» a algunos sabios o videntes elegidos, que son precisamente los apocalípticos.

El cristianismo primitivo no permaneció insensible a tales ideas, y hasta nuestro evangelista parece estar influido por ellas. Pero, frente a la expectación y cálculos falsos que ponían en conexión directa la ruina de Jerusalén con el fin universal, ha alzado su voz, obligado por las palabras y el espíritu de Jesús. Así, en el planteamiento de la cuestión y en varias otras imágenes el discurso revela la penetración de numerosos rasgos de la ideología de su tiempo; pero, leído con mayor detenimiento, se advierte que conserva la postura de Jesús, que se mantuvo ajeno a esta forma de pensar humana y apocalíptica. Quien saca del discurso «señales» apocalípticas, es decir, datos históricos que permiten señalar el fin, cae en una forma de pensar ya superada o en una nueva exaltación, como ocurre en numerosas sectas.

El discurso de Jesús empieza con la enumeración de las cosas que deben suceder, pero no indican todavía el fin. Como puntos de articulación destacan los dos imperativos: «Mirad que nadie os engañe» (v. 5) y «¡Estad sobre aviso!» (v. 9). Surgirán seductores que se presentarán a sí mismos como los portadores de la salvación escatológica, como el Cristo de la parusía. Hasta qué punto destacaban estas gentes en la comunidad o al margen de la misma, no lo podemos decir; sin embargo la advertencia a guardarse de los falsos «cristos» y de los falsos profetas vuelve a aparecer con una descripción más exacta de su presentación (v. 21s) y unida al motivo de «estad sobre aviso; os lo he predicho todo» (v. 23). Esto suena como

una reanudación del discurso y como cierre de la advertencia introductoria. De todo lo cual puede deducirse perfectamente que la comunidad había vivido la experiencia de tales gentes.

El anuncio de guerras cerca y lejos, de terremotos en diversos lugares y de epidemias de hambre pertenece a la descripción de la tribulación futura. Son rasgos típicos y tradicionales que se encuentran ya en los antiguos profetas (por ejemplo, Is 13,13; 14,30; 24,18ss; Ez 5,12) y en los escritos apocalípticos (1Henoc 1,6; 4Esd 13,30ss), y que después fueron adoptados por el Apocalipsis cristiano de Juan (6,8; 11,13; 16,18). La descripción va unida a un motivo que deriva de Dan 2,28: es necesario —según el plan de Dios— que sucedan estas cosas (cf. también Ap 1,1). La expresión «doloroso alumbramiento» procede asimismo de la apocalíptica. La imagen de la mujer con dolores de parto se encuentra a menudo en el Antiguo Testamento (Os 13,13; Jer 6,24; 22,23, etc.) y en el Apocalipsis de Isaías había alcanzado un significado escatológico: «Como la que concibió da gritos, acongojada con los dolores del parto que se acerca, tales somos nosotros delante de ti, Señor» (Is 26,17, y de modo parecido Is 66,7ss). En el libro de Henoc (62,4) se describe con esta expresión el dolor de los poderosos de la tierra delante del trono del Hijo del hombre, y en un cántico de Qumrán (3,7-12) la tribulación del autor y tal vez también de la comunidad. En los rabinos «el doloroso alumbramiento del Mesías» es una expresión fuerte para indicar el tiempo último y malo. Para Marcos estos «dolores» tienen un significado parecido a la gran «tribulación» de que se habla en el v. 19 (cf. v. 24); pero las cosas aquí mencionadas son sólo «el comienzo», que sin embargo obliga a prestar atención.

Más importante aún es el estar sobre aviso. Con esta

exhortación (v. 9) se introduce una nueva descripción, que presupone las circunstancias históricas judías y que afectan directamente a los discípulos. Se les entregará a los tribunales del sanedrín, que tenían también el derecho a imponer el castigo de la flagelación. Aunque también los arrastrarán a los tribunales de los gobernadores romanos y de los «reyes», es decir, los príncipes vasallos de los romanos, por causa de Jesús. El «para dar testimonio ante ellos», no hay por qué relacionarlo con el testimonio de la fe ante quienes presiden los tribunales (cf. Mt 10,18), sino que también puede significar: en testimonio contra ellos delante del tribunal divino (cf. 6,11). Pero, como transición al v. 10, aquí da la impresión que se piensa sobre todo en que su confesión sirva a la predicación del Evangelio. En el v. 10 se amplía el panorama: antes debe anunciarse el Evangelio a todos los pueblos. Esto responde a la postura universalista del autor, que entiende la comunidad como «casa de oración para todos los pueblos» (11,17), y a su idea de que el Evangelio debe ser proclamado en todo el mundo (cf. 14,9). Lo de «primero», como los giros «pero todavía no es el fin» (v. 7) y «eso será el comienzo del doloroso alumbramiento» (v. 8), constituye un elemento retardante en la descripción, aunque no elimina la expectación de algo próximo, pues el evangelista sólo conoce el mundo del imperio romano.

En el v. 11, que cierra el cuadro judicial iniciado en el v. 9, ha entrado un motivo de consolación que alude a la presencia del Espíritu Santo. En realidad no serán los discípulos quienes hablen, sino el Espíritu Santo que aquí aparece en una función puesta también de relieve en las sentencias joánicas sobre el Paráclito: protector y defensor en el juicio (cf. Jn 16,8-11). De ese Paráclito ha hablado mucho el judaísmo, sobre todo con la vista puesta

en el juicio divino. En la tradición sinóptica éste es un pasaje único, con palabras que no pueden denegarse a Jesús si ha pensado en las persecuciones de sus discípulos. En nosotros produce una certeza que deriva de la confianza absoluta de Jesús en Dios y que se ilumina con las sentencias sobre la fe que traslada montañas y con la oración que está segura de ser escuchada (11,23s). Son palabras de permanente vigencia para las persecuciones, y cuya verdad han experimentado innumerables confesores de la fe cristiana.

Introducidos por la palabra nexo «entregar», siguen aún otros cuadros en que hasta los familiares más íntimos se entregan mutuamente a los tribunales y a la muerte. Si esto quiere decir que los discípulos serán odiados por todos a causa del nombre de Jesús, muestra claramente que se trata de traiciones y odios por motivos de fe. El desmembramiento de las familias, la lucha de todos contra todos, la disolución de todo orden, son cosas que pertenecen a las pavorosas descripciones apocalípticas. «Y los hijos se levantarán contra sus padres» parece referirse a Miq 7,6; pasaje que late también en el fondo de la antigua sentencia de Lc 12,52s. La imaginería apocalíptica ha entrado en la tradición de las persecuciones adquiriendo así un nuevo sentido, un nuevo valor. En las persecuciones increíbles que los discípulos de Jesús habrán de padecer hasta en el seno mismo de sus familias, se anuncia un oscuro acontecer, permitido por Dios, que caracteriza como mala la presente era del mundo, pero que señala a los discípulos de Cristo el camino de la cruz de su Señor. El odio se ceba en ellos como en su Señor (cf. Jn 15,19s), y la hipérbole de que serán odiados «por todos» subraya la tenebrosa situación del mundo.

No obstante la sección más trágica se mezcla con una palabra de consuelo. La exhortación a «mantenerse firmes»

se encuentra frecuentemente en los apocalipsis; ya en Dan 12,12 se dice: «¡Bienaventurado el que se mantenga firme...!» Por lo demás, en los escritos judíos se piensa aguantar y sobrevivir a los tiempos calamitosos; así, en 4Esd 6,25, se dice casi literalmente lo mismo que en nuestro pasaje: «Pero quien escape a todo lo que te he predicho, se salvará y verá mi salvación.» Ésta es la mentalidad apocalíptica: Dios salva a los elegidos a través de las tribulaciones. En Marcos la palabra tiene otro sentido: Quien se mantenga firme hasta el final —que aquí quiere decir: quien conserve la fidelidad hasta el martirio y la muerte—, ése obtendrá la salvación. Lucas ha interpretado así la sentencia: «A fuerza de constancia poseeréis vuestras vidas» (21,19). Es la misma idea que se encuentra en el pasaje sobre el perder y salvar la vida (Mc 8,35). Los cristianos no quieren sobrevivir físicamente, sino mantenerse interiormente firmes, aunque ello les cueste la vida. «Constancia», firmeza o paciencia, como solemos traducir de forma deficiente la palabra griega, es una clara postura cristiana, una virtud escatológica que también se nos exige en la literatura epistolar, especialmente la paulina (Rom 5,3s; 8,25, etc.) para nuestra existencia actual en el mundo.

c) La gran tribulación (13,14-23).

14 »*Cuando veáis que la abominación de la desolación ha sido instalada donde no debe —entiéndalo bien el que lee—, entonces, los que estén en Judea huyan a los montes,* 15 *y el que esté en el tejado no baje ni entre a recoger cosa alguna de su casa,* 16 *y el que vaya por el campo, no vuelva hacia atrás para recoger su manto.* 17 *¡Ay de las que estén encintas y de las que estén criando en aquellos días!* 18 *Rogad para que eso no sea en invierno.*

[19] *Porque serán aquellos días una tribulación, como no la*
ha habido semejante desde el principio de la creación
que Dios creó hasta ahora, ni la habrá. [20] *Y si el Señor*
no abreviara aquellos días, nadie se salvaría; pero, en aten-
ción a los elegidos que él eligió para sí, abrevió esos días.
[21] *»Y entonces, si alguien os dice: "Mira aquí al Cris-*
to" o "Míralo allí", no lo creáis; [22] *pues surgirán falsos*
cristos y falsos profetas que harán señales y prodigios,
para engañar, si fuera posible, a los elegidos. [23] *Pero vos-*
otros estad sobre aviso; de antemano os lo he dicho todo.

En la descripción de lo que incumbe a la comunidad, se abre ahora claramente un nuevo período que, por la expresión que se encuentra en el v. 19, bien podemos designar como la gran tribulación. Esta sección resulta difícil de entender, tanto en conjunto como en sus distintos pormenores, y las exposiciones de los exegetas difieren hasta hoy notablemente. Una vieja concepción, según la cual en cada una de las distintas partes del discurso de la parusía se mezclarían las descripciones históricas con las escatológicas a través de la perspectiva profética de Jesús, en que todo confluye y se interfiere, puede darse hoy por superada. Cabe reconocer con bastante claridad una descripción progresiva y coherente. De ahí que hoy se enfrenten en líneas generales una interpretación histórica y otra escatológica de nuestra sección. El problema central lo constituye la enigmática expresión «la abominación de la desolación», tomada del libro de Daniel, y que se puede traducir de un modo más claro como la abominación que es causa de desolación. ¿Se trata de una realidad escatológica, por ejemplo de la figura del Anticristo, como admiten muchos intérpretes, o se piensa en algún suceso de la guerra judía, como la conquista de Jerusalén o la destrucción del templo? Hay que tener en cuenta que, según la

construcción griega, se piensa en una ser masculino. Las interpretaciones históricas tienen el defecto de que difícilmente, si es que lo consiguen, pueden señalar algún personaje determinado al que convengan tales atribuciones. Por otra parte, el cuadro inmediato que habla expresamente de los montes de Judea y tiene en perspectiva las condiciones de vida palestinenses, parece estar a favor de una interpretación histórica. Por lo demás, también la hipótesis del Anticristo tropieza con graves dificultades.

En los Evangelios sólo en este pasaje se alude a esta figura de la expectación escatológica cristiana. Una descripción personificada del Anticristo sólo se encuentra en forma expresa en 2Tes 2,3-10 («el hombre de la impiedad»). Más importante aún es la observación de que el Anticristo ocupa aquí el primer plano antes de tiempo, pues se habla después de los falsos cristos y los falsos profetas. Según 2Tes 2,8, el Anticristo será vencido y eliminado directamente por el Señor, por el Cristo de la parusía.

De adoptar la interpretación escatológica, la exposición sería una vista panorámica del futuro, del tiempo inmediatamente anterior al final, que aquí se nos daría con los medios tradicionales en el género apocalíptico. Mas, si nos decidimos — siguiendo el análisis que goza de mayor aceptación en la actualidad[65] — por la interpretación histórica de la sección y entendemos la destrucción del templo como un suceso ya ocurrido, la sección adquiere también un sentido adecuado dentro de todo el discurso: con la forma estilística del vaticinio y empleando el lenguaje apocalíptico habitual, se expone ante los ojos de los cristianos el terrible acontecimiento; pero también se les dice que

65. R. PESCH, o.c., p. 138-157; merece destacarse que G. MINETTE DE TILLESSE, o.c., p. 422-434, ha llegado a la misma conclusión independientemente de Pesch; lo único que no comparte es la hipótesis de la «hoja volante».

no deben seguir las consignas de los falsos profetas (v. 21s). Jesús se lo ha dicho todo de antemano (v. 23); pero no ha dado a entender que la parusía llegue inmediatamente después. Hasta el v. 24 no se dirige la mirada de un modo concreto hacia el futuro; mas, de acuerdo con la espera inmediata (de la que también participaba Marcos), para quienes la destrucción del templo —la abominación que es causa de desolación— era también una señal de alerta, un signo cierto, se dice después de una forma genérica: «Pero en aquellos días, después de aquella tribulación...»

La parusía, pues, no tiene por qué seguir inmediatamente, aun cuando el evangelista no la vea demasiado lejana. Esta interpretación cuenta con muchos argumentos a su favor. Sólo que resulta dudosa la pretendida función que aquí habría desempeñado una «hoja volante apocalíptica», aparecida ya antes; que de nuevo habría entrado en circulación hacia el año 70 d.C., y de la que habrían abusado algunos cristianos exaltados. Semejante fenómeno moderno no está atestiguado en la antigüedad. La descripción típica, contenida en los v. 14*c*-20, que sin duda utiliza un documento anterior, hay que explicarla de otro modo.

Con esta u otra exposición, la sección tiene para los lectores cristianos su importancia, que para nuestra situación histórica es sin duda distinta que para la comunidad cristiana que vivió sobresaltada la guerra judía. Los consejos sobre la huida y las imágenes que en ellos se emplean hoy apenas nos dicen nada... ¿dónde se podría huir hoy ante la amenaza de una catástrofe? Tampoco las imágenes terroríficas que aquí se utilizan, y que están tomadas de las representaciones apocalípticas de aquel tiempo, nos dicen mucho más. Para nosotros la imagen realmente apropiada sería la explosión de una bomba atómica. Permanece sin embargo la conciencia de que en la historia existen fuerzas maléficas y que la humanidad está amena-

zada por una potencia del mal, a la que debe hacer frente la fe. ¿Qué significa el mal en la historia de la humanidad? ¿Qué lugar ocupa la infelicidad en la historia de la salvación que la fe tiene por cierta? ¿Qué uso debemos hacer nosotros de la estrecha visión de los cristianos primitivos sobre el tiempo que se prolongaba y sobre las catástrofes que se iban multiplicando? En esta dirección vamos a intentar leer el texto y sacarle provecho.

El giro «la abominación de la desolación» se encuentra en tres pasajes del libro de Daniel (9,27; 11,31; 12,11), en todos los cuales se refiere a la erección del altar de Zeus en el templo de Jerusalén por obra de Antíoco Epífanes el año 168 a.C. «Abominación» designa en el Antiguo Testamento un ídolo y después cualquier horror pagano. La «desolación» se entiende en Dan 12,11 de la profanación del templo; pero, según Dan 9,26s, puede también incluir la destrucción de la ciudad: «Y un pueblo con su caudillo vendrá, y destruirá la ciudad y el santuario.» Ahora bien, una de las características de la ideología apocalíptica es la renovada interpretación de los textos y constante aplicación a nuevas situaciones. Lo que ocurrió una vez se convierte en anuncio de nuevos sucesos futuros. El año 40 d.C. quiso el emperador Calígula erigir una estatua suya en el templo de Jerusalén; pero no pudo lograrlo. Es posible que con todo ello volvieran a recordarse los textos del libro de Daniel; pero la ocasión también pudo ser alguna circunstancia posterior, por ejemplo después de estallar la guerra judía.

No hay por qué excluir la posibilidad de que los profetas cristianos pintasen un cuadro aleccionador con colores apocalípticos, que entroncaba con aquellos antiguos textos y que aconsejaba la huida. Por lo demás, no hay por qué relacionar la huida de la comunidad cristiana a Pela, en la ribera oriental del Jordán, testificada históricamente

(EUSEBIO, *Historia de la Iglesia* III, 5,2s) con la que aquí se aconseja hacia los montes de Judea. El evangelista ha debido utilizar alguna descripción apocalíptica y profética que llamaría la atención sobre un profanador del santuario («instalada donde no debe»). La advertencia: «Entiéndalo bien el que lea», podría proceder de él mismo, y en el caso de que tanto él como sus lectores tuviesen ante los ojos la destrucción de Jerusalén y del templo, podría desembocar en este sentido: «Comprendedlo bien: la profecía ya se ha cumplido.» Para él, el desolador sería el romano, y concretamente tal vez el conquistador Tito. Pero no tenemos plena seguridad de ello.

La invitación a huir a los montes es otro motivo antiguo. Al estallar las luchas religiosas bajo el rey Antíoco IV, los Macabeos en unión de los judíos fieles a la ley huyeron a los montes (1Mac 2,28), a fin de concentrarse allí para la lucha. En el documento del que Marcos se sirvió la imagen de la huida sólo debía subrayar la gran tribulación. Tal vez no haya que dar demasiada importancia a la mención de «los que estén en Judea»; Judea era una región montañosa, y los montes se mencionan como el lugar de refugio que en ese trance se desea y necesita de forma apremiante. El apremio de la huida y lo terrible de la situación se ponen de relieve en otras dos imágenes que se explican por las circunstancias de Palestina. El que esté sobre el tejado —un tejado plano en el que podía estar cómodamente—, ya no debe bajar, sino que si la casa está en la ladera de un monte huir inmediatamente de allí sin entrar en la casa para tomar nada. Cualquier demora puede costar la vida. Quien está en el campo, que no regrese a casa para recoger algo tan imprescindible en las frías noches de Palestina como un manto o sobretodo. Se profiere una lamentación, un «¡ay!», por las mujeres embarazadas y las que amamantan, que se ven estorbadas por su mismo

estado o por la preocupación del lactante. Finalmente, hay que rogar para que la huida no ocurra en invierno, cuando los torrentes se desbordan y dificultan la marcha. Todas estas indicaciones no hay que tomarlas al pie de la letra, sino como imágenes que describen la situación angustiosa, y como giros que ya estaban acuñados. Así, con el consejo de no volver atrás se ha podido pensar en la huida de Lot de la ciudad de Sodoma (cf. Gén 19,17). Las exclamaciones de dolor pertenecen al estilo apocalíptico —y a menudo se encuentran en nuestro Apocalipsis— y la invitación a orar evidencia el desvalimiento del hombre en tales circunstancias.

El sentido de toda esta explicación queda todavía más claro con la mención inmediata de la gran tribulación. Por su tenor literal enlaza directamente con Dan 12,1, y de allí se ha introducido en los escritos apocalípticos la idea de una época increíblemente terrible, que precederá al fin. Idea que viene expuesta siempre bajo nuevas imágenes, con catástrofes, guerras, epidemias, fenómenos extraordinarios de la naturaleza... Es sorprendente la frase «como no..., ni la habrá»; pues en Dan 12,1 sólo se contempla el pasado. Tal vez sea un añadido de Marcos que entiende la tribulación como un preliminar de la parusía (cf. v. 24). Con estas palabras seguramente que se sobrevaloran las penalidades de la guerra judía; pero si se trataba de una profecía, bien se podía describir la realidad recurriendo de un modo consciente a los rasgos apocalípticos.

También la frase siguiente sirve sólo para subrayar la indecible angustia. Pues, el abreviar el tiempo es también un motivo típicamente apocalíptico: «El mundo corre con fuerza hacia el fin» (4Esd 4,26); «por ello vienen días en que los tiempos corren más deprisa que los anteriores» (Apocalipsis de Baruc 20,1). La idea de que Dios ha abre-

viado el tiempo «en atención a los elegidos» cabe también encontrarla en los escritos apocalípticos: «Pero él prueba a aquéllos de tu linaje que le han adorado, en la hora duodécima del fin, a fin de abreviar la era de la impiedad» (Apocalipsis de Abraham 29,13). En un *midrash* judío se dice que los antiguos vaticinios deben cumplirse, pero que pueden reducirse a un tiempo más breve (Cantar de los Cantares, *Rabba* 2,8).

Todas estas imágenes y representaciones se ha apropiado Marcos del mismo modo que lo hizo el vidente del Apocalipsis, quien ofrece unos cuadros mucho más detallados. Podemos y debemos considerarlas caducas para nuestra visión del mundo; pero la idea esencial que Marcos ha querido reflejar con ellas, a saber, lo tenebroso y amenazador que late en la historia y que es un *signum* de este mundo, esa idea sigue vigente. Tampoco la invitación a la huida hay que tomarla literalmente; ello equivaldría a invalidar la exhortación anterior a mantenerse firme (v. 13); pero con la imagen de la huida se nos quiere decir algo distinto: vigilancia y prontitud para actuar.

Una actitud vigilante y crítica es necesaria porque los falsos profetas aparecerán (v. 21s). A las penalidades exteriores se suma la angustia interior de las consignas engañosas y de las acciones seductoras. Pues, esos falsos cristos y falsos profetas harán «señales y prodigios» para extraviar a los mismos elegidos de Dios. Detrás de esta advertencia se encuentran sin duda ciertos sucesos históricos del tiempo del evangelista. Las expresiones: «Mira aquí al Cristo» o «Míralo allí», señalan con el dedo a los cristianos exaltados que daban la parusía por cosa hecha. Algo parecido se encuentra también en los *logia*, pues Mateo agrega una palabra aún más clara: «Si os dicen pues: "Mirad que está en el desierto", no salgáis; "Mirad que está en la habitación secreta", no lo creáis» (Mt

24,26); y en Lucas las mismas palabras se escuchan en otro contexto (17,21). La realización de signos y prodigios pertenece de igual modo a la imagen de los falsos profetas (cf. ya Dt 13,2-4). Por Mt 7,22 se puede deducir que en la Iglesia primitiva surgieron de hecho tales gentes con obras prodigiosas. Aquí, por tanto, puede descubrirse un propósito histórico temporal de Marcos; mas para la historia posterior de la Iglesia la amonestación sigue vigente: «Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros vestidos con piel de oveja, pero por dentro son lobos rapaces» (Mt 7,15).

La advertencia final demuestra que para los cristianos la perplejidad, la inseguridad interna, la debilidad de la fe son todavía más peligrosas que las necesidades y persecuciones externas. Las palabras de Jesús: «De antemano os lo he dicho todo», tienen en este contexto el sentido concreto de privar de su carácter de confusión y seducción a los fenómenos de entonces; pero conservan su fuerza tonificante, porque las falsas consignas y los rumores peligrosos siempre pueden turbar la mirada de la fe. También lo crepuscular pertenece al mundo histórico, que en su desarrollo se ve acompañado por la fuerza funesta del mal, pero sin que jamás pueda escapar a la voluntad y al plan salvador de Dios.

d) La parusía del Hijo del hombre (13,24-27).

24 »*Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se obscurecerá y la luna no dará su brillo,*
25 *las estrellas irán cayendo del cielo, y las potestades del cielo serán sacudidas.* 26 *Entonces verán al Hijo del hombre venir entre nubes con gran poderío y majestad.* 27 *Y entonces él enviará a los ángeles y reunirá a sus escogidos*

desde los cuatro vientos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo.

La exposición se acerca a su punto más alto: después de la gran tribulación seguirá la parusía del Hijo del hombre. Esta afirmación suena tan sencilla como cargada está de problemas. Ya hemos visto que Marcos compartía, en cierto modo, esa expectación de algo próximo, pues de lo contrario no habría conectado tan estrechamente las secciones. Pero con la indicación imprecisa de «en aquellos días» introduce un tiempo intermedio, porque es consciente de la incerteza del término (cf. v. 32). Es significativo que no emplee aquí su palabra preferida —hasta 42 veces la usa— de «en seguida». Así pues, desde nuestra posición histórica podemos emplear «aquellos días», como ya lo hizo Lucas, para quien antes deben cumplirse «los tiempos de las naciones» (21,24). Pero además hay que preguntarse si el «fin» por excelencia se señalará y será introducido por una tribulación increíble. Eso es lo que pretendería sancionar la «teoría de la catástrofe»: la historia humana está condenada al fracaso; mas cuando todo se haya enmarañado, Dios intervendrá para convertirlo todo en bien. Esta consecuencia no se sigue necesariamente de la exposición, porque en ella sólo se adopta un esquema apocalíptico. La idea de una nueva creación, expresada en otros pasajes (cf. Act 3,20s; Mt 19,28; Ap 21,1.5) deja espacio a la hipótesis de que Dios no reniega de su creación (cf. Ap 4,11) y que permite a las facultades humanas un desarrollo en la historia, hasta que al final realice la consumación. De la sección precedente nos parece que la única conclusión segura es el reconocimiento de que hemos de contar en la historia también con el poder del mal. Acerca del proceso histórico y del fin de nuestro mundo histórico la revelación no quiere darnos ningún

dato concreto. Por nuestra parte, desde luego que podemos y debemos esforzarnos por planear el futuro y agotar todas las posibilidades en orden a la mejora de las estructuras sociales y del bienestar de la humanidad. Sólo el futuro último, la consumación de la creación, se los ha reservado Dios en exclusiva.

Esta perspectiva no se verá puesta en entredicho por la exposición que sigue. Lo que aquí se describe no es la destrucción del mundo, sino una escena cósmica que llama la atención sobre la parusía según las concepciones de entonces. El sol, la luna y las estrellas vienen nombrados con la misma simplicidad que en el relato de la creación. Pero ahora dejan ya de prestar sus servicios: el sol se obscurece, la luna deja de alumbrar y las estrellas caen del cielo: afirmaciones que se escuchan ya en el Antiguo Testamento (Is 13,10; 34,4). Allí pintan los juicios punitivos antes del «día del Señor», pero todavía no apuntan a un futuro metahistórico ni al fin del mundo. En los apocalipsis tardíos se anuncia la disolución del orden cósmico siempre en relación con el paso del eón presente al eón futuro, ampliándose el cuadro del caos con otros rasgos. El sol brilla por la noche y la luna por el día, los árboles destilan sangre, las piedras gritan... (4Esd 5,4ss). Se trata de recursos estilísticos para describir lo extraordinario y pavoroso de aquel tiempo. Con las «potestades del cielo» se indican siempre los astros que pasaban por ser las fuerzas del orden cósmico; su perfecto ordenamiento empezará a ceder, «serán sacudidas» (cf. Heb 12,26s). Tales imágenes no se califican como juicios punitivos; únicamente preparan el gran acontecimiento al que tiende la exposición.

«Entonces» aparece el acontecimiento esperado: «Verán al Hijo del hombre venir entre nubes...» (Mateo: «sobre las nubes»). Esas nubes con las que llega el Hijo

del hombre de un modo imprevisto, son también un símbolo ya acuñado. Las nubes, como todo el pasaje, están tomadas de la visión de Dan 7,13: «Yo estaba, pues, observando durante la visión nocturna, y he aquí que venía con las nubes del cielo uno que parecía un hijo de hombre.» Allí este personaje celestial es llevado ante el trono del Altísimo, aquí por el contrario el Hijo del hombre baja del cielo. No es posible negar la acogida y reinterpretación cristianas de la visión de Daniel. Se mantiene el lenguaje simbólico de la Biblia, porque sólo así se puede describir el acontecimiento transcendente; pero se trata ya de un nuevo campo ideológico abierto a la comunidad cristiana por la resurrección de su Señor. El «Hijo del hombre», al que según Dan 7,14 se le ha dado el poder de Dios, es Jesucristo que permanece junto a Dios y que ya ha entrado en su gloria; ahora con su venida (parusía) como soberano se revela a todos y congrega en torno a sí a su comunidad. Para ello envía a los ángeles, rasgo que no se encuentra en Daniel, pero que pertenece al cuadro cristiano de la parusía (cf. Mc 8,38; Mt 13,41; 25,31). Pero es curioso que aquí los ángeles, a diferencia de lo que ocurre de ordinario en los apocalipsis judíos, en el de Juan y en Mt 13,41, no asumen funciones judiciales, sino que congregan a los elegidos de los cuatro puntos cardinales.

La reunión de los elegidos es asimismo herencia de la expectación judía; sólo que en el Antiguo Testamento se pensaba en la reunificación de las tribus separadas de Israel o en la vuelta al país de los israelitas dispersos (Dt 30,4; Ez 34,12ss; Is 27,12s; 43,5s; Zac 2,10; 8,7s). La apocalíptica dirige la mirada a los escogidos de todo el mundo (1Hen 57); la comunidad cristiana, a los hijos de Dios que estaban dispersos (Jn 11,52). En la idea de que el Señor se reúne con su comunidad (cf. 1Tes 4,17) culmina

nuestro cuadro de la parusía. Es posible que en las conmociones cósmicas haya también una alusión al juicio contra los pueblos impíos, contra los hombres infieles; Mateo subraya: «Se golpearán el pecho todas las tribus de la tierra...» (24,30). Pero esta perspectiva no ocupa en Marcos el primer plano; su exposición dirigida a la comunidad es una profecía de amonestación y consuelo, como también destaca Lucas: «...levantad la cabeza, porque vuestra liberación se acerca» (21,28).

Si entendemos la sección no como una exposición de las circunstancias y sucesos cósmicos que preceden inmediatamente y acompañan a la parusía, sino como una afirmación cristológica y eclesiológica, ya habremos ganado mucho. Pero desde la visión crítica actual se nos plantean nuevas cuestiones: ¿Ha hablado el propio Jesús tan claramente de su parusía? Los textos relativos a la parusía delatan la elaboración teológica de la Iglesia primitiva, que identifica de manera inequívoca al «Hijo del hombre» con Jesús, se remite con plena conciencia a la profecía del libro de Daniel y refiere muchas palabras de Jesús, originariamente con otro propósito, a su parusía, como las parábolas del Señor que vuelve a su casa o el ladrón nocturno. Apenas cabe discutir este proceso de concentración y aplicación cristológicas, y también en nuestro pasaje, cercano a las afirmaciones de 8,38 y 14,62, la formulación parece remontarse a la Iglesia primitiva. Pero, aun dentro de esta interpretación crítica, no hay fundamento alguno para atribuir a la Iglesia primitiva un falseamiento de la revelación traída por Jesús. Pues, para ella la resurrección de Jesús coincidía con la revelación de Dios en Jesucristo, y reflexionando sobre lo que su resurrección significa para él mismo, para la comunidad y para la humanidad, pudo interpretar cristológicamente las palabras de Jesús sobre el futuro reino de Dios: es el propio Jesús

quien trae el reino perfecto cuando aparece como el Hijo del hombre «con poderío y majestad».

La investigación moderna va todavía más adelante y llega a una reflexión fundamental: ¿basta con dejar de lado las afirmaciones vinculadas a la imagen cósmica de entonces y los pasajes apocalípticos, o hay que eliminar toda la representación de la parusía, de una futura aparición de Jesucristo, considerándola como objetivación de una manera de pensar que para nosotros ya no tiene vigencia? Lo que la parusía quiere afirmar ¿no ha ocurrido ya realmente con lo que nosotros entendemos por resurrección y soberanía de Jesús? Cierto que esta soberanía de Jesús es una soberanía oculta, perceptible sólo por la fe, pero ¿no basta la hipótesis de que nosotros la tengamos por segura mediante la fe y que se nos revelará de una forma nueva cuando nosotros mismos entremos en la transcendencia de Dios y alcancemos a Cristo para «estar con él» (cf. Flp 1,23)?

Es éste un problema que la exégesis no puede resolver por sí sola, porque afecta a la comprensión radical de las afirmaciones bíblicas necesariamente ligadas a una determinada imagen del mundo y difícilmente separable de la misma. Debe tenerse en cuenta que la parusía se halla estrechamente asociada a la esperanza firme de una resurrección y un juicio, mantenida por Jesús y, de hecho, constituye una interpretación cristológica nueva de aquellos hechos de Dios ordenados a una plena perfección. Hay el peligro de reducir las dimensiones universales, cósmicas y escatológicas del reino de Dios anunciado por Jesús. El reino futuro, que Jesús ha anunciado, lo traerá el Señor resucitado según la conciencia creyente de la Iglesia primitiva, y, a su vez, también puede decirse que ese reino le presenta a él mismo como a quien lo ha expuesto y realizado de una manera simbólica en su ministerio terreno. De este

modo, parusía y futuro reino de Dios son inseparables para la Iglesia primitiva, y esta esperanza adquiere en aquella manifestación su firme expresión y su apoyo seguro.

e) Parábola de la higuera (13,28-32).

28 *»Aprended de la higuera esta parábola: «Cuando sus ramas se ponen ya tiernas y comienzan a brotar las hojas, os dais cuenta de que está cerca el verano.* 29 *Igualmente vosotros, cuando veáis que suceden estas cosas, daos cuenta de que él está cerca, a las puertas.* 30 *Os aseguro que no pasará esta generación sin que todas estas cosas sucedan.* 31 *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán* 32 *En cuanto al día aquel o la hora, nadie lo sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre.*

Después de presentar el cuadro de la parusía, surge la pregunta de la que arrancó todo el discurso (v. 4). Si la larga exposición se considera una composición perfectamente trabada, entonces la comparación de la higuera y las palabras inmediatas sobre el «cuándo» surgen como una especie de resumen en el lugar adecuado; pero estos versículos, que originariamente no constituían una unidad sino que reunían diversos elementos de la tradición, son también un compendio intencionado desde el punto de vista de la Iglesia primitiva o del evangelista. Aquí se confirma que, en los acontecimientos expuestos, el evangelista ve como una especie de «señal» y que contempla la parusía a no mucha distancia, aunque no determinable en términos precisos.

La comparación de la higuera se entiende fácilmente desde la imagen: después de la época de las lluvias la higuera echa unas hojas singularmente grandes, suaves y

bien visibles, indicio seguro del verano que irrumpe de modo súbito en Palestina. Mediante el v. 29 la comparación se relaciona con «estas cosas», es decir, con cuanto acaba de exponerse. Con ello el evangelista se remite de nuevo a los acontecimientos anteriores a la parusía, pues ésta o el reino perfecto de Dios que llega con ella o el mismo Cristo de la parusía, están ya evidentemente «cerca, a las puertas». La parábola sin duda que se debe a Jesús; pero puede suponerse que en él significaba algo distinto. Lucas nos ha conservado una comparación parecida, que habla de los signos observables, y concretamente de los signos del tiempo (12,54ss). Pero allí se trata de cosas que pueden verse durante la presencia y ministerio terrestres de Jesús. Allí Jesús reprocha a los «hipócritas» que sepan juzgar el aspecto de la tierra y del cielo, pero no «el momento presente». En el contexto del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios esto sólo puede significar que en su actividad, en su predicación y doctrina, en sus curaciones y expulsiones de demonios (Lc 11,20) se anuncia y perfila el cercano reino de Dios y se exigen ya al presente la conversión y la fe.

Para Marcos y su comunidad, que esperaban el retorno de su Señor, la mirada se desvía hacia el tiempo intermedio, que para ellos es presente y tiempo de decisión. Los indicios de la presencia de Jesús se convierten en la concentración cristológica en otros tantos signos o señales de su parusía. Esto es una aplicación de la predicación de Jesús al tiempo de la Iglesia teniendo en cuenta las circunstancias de ésta. Por lo demás, a través de la expectación próxima fluye una interpretación condicionada por el tiempo: en los sucesos que Marcos tiene ante los ojos — según la exposición historicista: los sucesos de la guerra judía — se anuncia ya la parusía. Esta aplicación a unos hechos concretos, no se nos impone pero tampoco es

arriesgada, puesto que Marcos tiene perfecta conciencia de lo indeterminado del momento. Algo similar le ocurre a Pablo, que estaba animado por la esperanza de la pronta aparición del Señor, pero que no la convierte en un punto doctrinal, sino que se contenta con dar una amonestación escatológica a sus fieles (cf. 1Cor 7,29ss; Rom 13,11-14; 1Tes 5,1-11; Flp 4,4-7)[66].

La espera de algo inminente se perfila con mayor claridad en la sentencia de que «esta generación» no pasará sin que hayan acontecido «todas estas cosas» (v. 30). Con la expresión «todas estas cosas» se indica ahora —como en el v. 4*b*— toda la serie de acontecimientos, incluida la parusía. La sentencia está emparentada con Mc 9,1, y es tal vez un desarrollo de la misma, y desde luego coincide en el contenido objetivo con aquel *logion:* algunos coetáneos de Jesús vivirán aún tales sucesos. Hasta entonces «esta generación» no habrá desaparecido. En la predicación de Jesús se habla a menudo de «esta generación», siempre en sentido negativo: es una generación mala, «adúltera», incrédula (Mc 8,12.38; 9,19). Con todo, no se califica de ese modo a todo el género humano o al judaísmo en general, sino a la generación de entonces, según lo testifica el significado constante de esta expresión[67]. Interpretaciones tan agudas de este enunciado como: el pueblo judío aún subsistirá cuando llegue la parusía, o bien, la maldad del género humano no habrá cesado, apenas tienen alguna probabilidad. Pero sobre la base de la predicación profética de Jesús, que tal vez volvieron a tomar en

66. En este sentido también B. RIGAUX, *Les épîtres aux Thessaloniciens*, París 1956, p. 195-234, en especial p. 222-227.

67. F. BÜCHSEL en *Theol. Wörterbuch zum NT* I, p. 661, y comentarios. Los intentos de relacionar «esta generación» con el judaísmo, que aún persistirá al final, carecen de fundamento y se inspiran en intereses apologéticos. Véase R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, p. 143s; R. PESCH, o.c., p. 184ss.

sus labios los primitivos profetas cristianos, se puede ver en todo ello la proximidad del plazo, aunque sin fijarlo. Lo decisivo aquí es la certeza de su venida.

La sentencia inmediata (v. 31) asegura solemnemente, aunque de forma general, que las palabras de Jesús no dejarán de cumplirse. Es impresionante el contraste de que el cielo y la tierra faltarán, pero no las palabras de Jesús. La parte primera no tiene un significado independiente, cual si afirmase la destrucción del mundo, sino que sirve únicamente para poner de relieve el carácter indefectible de las palabras de Jesús. También aquí se ha debido acomodar una palabra más antigua al contexto e intención del evangelista, pues el mismo motivo se encuentra en la sentencia: «Más fácil es que pasen el cielo y la tierra, que una tilde de la ley caiga» (Lc 16,17; cf. Mt 5,18); una sentencia que, por consiguiente, ponía de relieve la santidad y validez de la ley. Tal vez Marcos encontró ya el enlace entre los versículos 30 y 31 mediante la palabra nexo «pasar» o faltar. Mas la afirmación del v. 31 conserva toda su fuerza, aun prescindiendo de esta conexión; con cada una de sus aplicaciones la Iglesia primitiva ha proclamado su fe de que las palabras de Jesús conservan siempre su verdad y obligatoriedad, ya se trate de sus exigencias morales o de sus promesas proféticas. No hay que entenderlas servilmente al pie de la letra —ni siquiera puede ser éste el sentido de la «tilde de la ley»—, sino que hay que comprenderlas en su espíritu y aplicarlas a cada una de las situaciones.

Cualquier falsa interpretación del v. 30 fijando el momento exacto queda eliminada por el v. 32: el día o la hora están reservados al conocimiento exclusivo del Padre. La solemne aseveración del v. 31 no sólo apunta al versículo precedente sino que se conecta con la nueva sentencia. «Mantiene un equilibrio entre los dos *logia* (v. 30.

32) que se completan y se explican recíprocamente y les presta un acento más enérgico» (R. Pesch). Es indudable, sin embargo, que existe cierta discrepancia entre el v. 30 y el v. 32, posiblemente intencionada. En la predicación de Jesús quedan expuestas estas dos realidades: la esperanza de una irrupción inmediata del reino de Dios en toda su perfección, y el desconocimiento del tiempo y la hora. Se puede discutir si Marcos, al aludir a una esperanza de acontecimientos próximos, en «esta generación», sólo tiene por incierta la fecha próxima en que se producirán o si partiendo del v. 32 quiere también poner en entredicho la misma proximidad de tales acontecimientos. Probablemente, y a pesar de la confesión de ignorancia, la esperanza de Mc tiende a considerar como no muy lejana la parusía. Pero ha tomado tan en serio las palabras formuladas en el v. 32 como lo demuestra también el recuento de las horas en la parábola del siervo que vigila la puerta (v. 35): los discípulos no saben realmente cuándo llegará su Señor; puede ocurrir a cualquier hora, incluso a una hora bastante tardía.

Siempre ha sorprendido la formulación tajante de que nadie en absoluto —ni los ángeles ni siquiera el Hijo— sabe la hora. La palabra plantea algunos problemas teológicos: por una parte, Jesús es «el Hijo» en sentido absoluto, uno de los títulos cristológicos más sublimes, expresión de su máxima proximidad a Dios en el Evangelio de Juan, al igual que en la «exclamación de júbilo» (Mt 11,27; Lc 10,22); por otra parte, se le atribuye un desconocimiento que no deja de extrañar. Y si la sentencia, a causa de esta afirmación, se considera inconcebible en la Iglesia primitiva —algunos manuscritos han suprimido «el Hijo», por razones evidentemente cristológicas—, otros críticos encuentran improbable este título en boca de Jesús. Un verdadero escrúpulo cristológico contra el desconoci-

miento de Jesús mientras estaba en la tierra, no tiene consistencia, si se toma en serio la encarnación del Logos divino [68], y la resolución de si Jesús mismo se ha designado como «el Hijo» en este sentido absoluto o si sólo la Iglesia primitiva le llamó así, apenas tiene importancia. La actitud reservada de Jesús para hablar de sí mismo, la ha desplegado legítimamente la Iglesia primitiva después de su resurrección hasta darle una articulación clara, como hemos visto en la parábola de los malos viñadores y en el que allí se llama Hijo. Pero la afirmación principal del versículo, es decir, que el conocimiento de las realidades escatológicas está reservado a Dios, encuentra un firme apoyo en la predicación de Jesús. También las parábolas de los criados, entre las cuales Marcos toma la comparación del portero, dejan entrever a pesar de su reelaboración y acomodación de sentido por parte de la Iglesia primitiva, una cosa bien clara: que Jesús ha dejado sin señalar el momento preciso del fin [69].

f) Exhortación a la vigilancia (13,33-37).

33 »*Estad, pues, sobre aviso y velad; porque no sabéis cuándo será ese momento.* 34 *Es igual que cuando un hombre va de viaje: al dejar su casa y dar a sus criados los poderes, encarga a cada uno su trabajo, y al portero le manda que vele.* 35 *Velad, pues; porque no sabéis cuándo*

---

68. Cf. K. Rahner, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo*, en *Escritos de teología* v, Taurus, Madrid 1964, 221-243; A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Gott in Welt* i (Homenaje a K. Rahner), Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1964, p. 608-667, en particular p. 634-655; R. Pesch, o.c., p. 190-195 atribuye las palabras de Mc 13,32, en su forma actual, sólo al evangelista.

69. Véase A. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse in den synoptischen Evangelien* (tesis mecanografiada), Wurzburgo 1969, 178ss.

va a venir el señor de la casa, si al atardecer o a medianoche o al canto del gallo o al amanecer. [36] *No sea que, viniendo de improviso, os encuentre dormidos.* [37] *Lo que a vosotros estoy diciendo, a todos lo digo: Velad.*»

El remate de la instrucción escatológica consiste en unas breves palabras de exhortación, cuyo único propósito es simplemente éste: ¡Velad! La mano del evangelista se reconoce aquí de forma todavía más patente que hasta ahora; por ello, también su verdadero propósito de dirigirse a la comunidad se manifiesta a las claras. No ha pretendido hacerle ningún descubrimiento sobre el futuro, sino inducirla a tomar ya desde el momento presente una actitud cristiana. Para ello se sirve de una parábola, que Jesús utilizó una vez con el fin de preparar a sus oyentes para el futuro, como hiciera también con la comparación de las señales del tiempo, y moverlos a la respuesta inmediata que reclamaba su mensaje. Una vez más la Iglesia primitiva ha aplicado la parábola de Jesús a su situación en el tiempo intermedio que va de los acontecimientos pascuales a la parusía.

En su forma actual la parábola presenta algunos rasgos notables. Como la exhortación se orienta por completo a velar, todo se centra en torno al portero, a fin de que deje pasar al dueño cuando regrese. La mención de los otros criados con los encargos que se les asignan, es perfectamente superflua; aparecen cómo figuras secundarias sin ninguna función específica al regreso de su señor. Pero con la vista sobre la comunidad reconocemos el propósito del evangelista: entre los siervos deben reconocerse todos los creyentes, que deberán dar cuenta de sus obligaciones personales delante de Cristo, su Señor, pero que son amonestados también en conjunto a la vigilancia. Al final esto resulta inequívocamente claro, cuando se dice: «Lo que

a vosotros estoy diciendo, a todos lo digo: Velad.» Los discípulos a quienes Jesús se dirige representan a todos los futuros creyentes; a todos ellos se les exige la misma actitud de vigilancia.

Bien se puede, pues, suponer que en la parábola originaria sólo se hablaba del portero. El relato contaba de un señor que se ausentaba y que volvería en un momento indeterminado, pero que había de entrar en su casa inmediatamente que regresase, para lo cual encargaba al portero que permaneciese en vela. En Marcos se trata de un señor que se marcha fuera del país; por ello resulta extraño que sólo se cuente con su regreso durante la noche. Lucas refiere en otro contexto de un señor que sale a un banquete y es esperado por sus criados que a su regreso le abren inmediatamente, apenas llama a la puerta (Lc 12,36), caso en que encaja mejor la situación nocturna. Mas Lucas no menciona allí al portero sino a los criados en general, un lujo por lo demás innecesario en el cuadro presentado, pero que se explica por el hecho de estar dirigiéndose a todos los discípulos de Jesús.

Por todo ello, de estas dos parábolas de Marcos y de Lucas se puede inferir una parábola originaria que trataba de un portero, el cual permanecía en vela para abrir a su dueño tan pronto como regresase (del banquete). El rasgo del señor que viaja al extranjero se encuentra en otras dos parábolas, a saber, en la de los viñadores homicidas (12,1) y en la del dinero entregado para su explotación o de las minas (Mt 25,14; Lc 19,12); y en ambas conserva muy buen sentido. Marcos ha debido introducir este rasgo en el presente pasaje —en el griego la palabra sólo aparece aquí— porque está pensando en la situación postpascual. La parábola originaria puede reconstruirse dejando de lado esta añadidura y la otra de los criados. Sonaría así: un hombre deja su casa y encarga al portero que

permanezca en vela porque volverá durante la noche a una hora indeterminada. Cabe preguntar si la parábola primitiva señalaba cada una de las vigilias nocturnas como aparecen en el v. 35: a última hora de la tarde, a la medianoche, al canto del gallo o de madrugada, como se dividía entonces la noche en espacios de tres horas. La división judía sólo conocía originariamente tres vigilias nocturnas; pero para entonces se había impuesto en Palestina la división romana, y las expresiones utilizadas aquí tienen sabor popular. En la parábola de Jesús la enumeración de las distintas vigilias no era ciertamente necesaria, pero tenía perfecto sentido tratándose de la constante vigilancia del portero. Por ello no hay que eliminar la reflexión de la Iglesia primitiva sobre la parusía que se retrasaba.

Se discute qué sentido tenía la parábola en boca de Jesús y si quiso indicar algo en particular. Pero se puede admitir sin dificultad que intentaba invitar a sus oyentes en general a la vigilancia con la vista puesta en el inminente reino de Dios. En Marcos la intención es clara; pero es notable la formulación en la que resuena el convencimiento de que el «señor» (= Cristo) puede retardar su llegada. Como hemos visto, el evangelista esperaba más bien la pronta parusía; pero esto no era para él un dato absolutamente firme, por ello admite también la posibilidad de un plazo más largo. De este modo enseña también y recuerda a sus lectores: Vosotros no sabéis cuándo llegará el Señor de la casa. Lo único importante es que no os durmáis, sino que permanezcáis en vela y dispuestos a recibirle. Puede presentarse —a pesar de las señales— repentinamente, y por lo mismo, de un modo inesperado. Esto puede significar: antes de lo que vosotros esperáis; pero también: más tarde de lo que suponéis. Pero el momento exacto no se determina. La cuestión es que discípulos y creyentes velen y estén siempre preparados.

Esta apremiante exhortación final, que se repite tres veces, entra de lleno en la postura radicalmente escatológica de la Iglesia primitiva, aun cuando la exigencia de velar tenga un eco diverso según la intensidad de la expectación. Objetivamente entra también la exhortación a estar dispuestos y preparados para el día del Señor. La doble exhortación a la vigilancia y a estar preparados aparece con frecuencia, especialmente en Mateo y en Lucas, y se intercambian mutuamente los términos, no siempre en consonancia con la imagen antepuesta (cf. Mt 25,13). Tales exhortaciones pueden también ampliarse, como sucede en Lucas al final del discurso escatológico: los cristianos no deben embotar su corazón con la glotonería, la embriaguez y los cuidados de la vida, sino que deben orar en todo tiempo para obtener las fuerzas que les mantengan firmes (Lc 21,34ss).

Todo esto es una prueba de que siempre debemos ordenar la vigilancia escatológica de acuerdo con las circunstancias históricas y las exigencias de cada tiempo, y que siempre debemos llenarla de contenido, bien sea renunciando a las seducciones de un mundo que se aparta de Dios o bien en el cumplimiento de nuestros deberes terrenos, y siempre dispuestos a cumplir los deseos de Jesús, ya sea resistiendo a las corrientes peligrosas, ya en la oración y el sufrimiento. La constante vigilancia del cristiano es todo un programa de acción.

III. PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESÚS (14,1-16,8).

Se han definido los Evangelios como «relatos de la pasión precedidos de una larga introducción». Si esto vale para todos los Evangelios, conviene de modo muy parti-

cular al Evangelio de Marcos. Toda su exposición, principalmente en la segunda parte, después de la escena de Cesarea de Filipo, está orientada al acontecimiento de la pasión en que Dios cumple su plan salvador. Después de la introducción de los discípulos en el misterio de la muerte de Jesús y de la actividad postrera del Maestro en la capital judía, así como del gran discurso escatológico, el evangelista acomete por fin ahora el relato de ese acontecimiento. Su lenguaje continúa sin patetismo alguno. Muchas cosas dolorosas que los cristianos posteriores han meditado con profunda emoción —la flagelación y la fijación con clavos a la cruz— se mencionan brevemente; eran cosas conocidas para los hombres de entonces por tratarse de medidas ejecutivas de una justicia ruda, y para ellos menos conmovedoras que las razones secretas que condujeron a la condena y ejecución de Jesús, y que el profundo misterio de que el Hijo de Dios hubiera de aceptar aquel tétrico tormento. La dimensión profunda de sus dolores se manifiesta sobre todo en el huerto de los Olivos, en que Jesús atraviesa de antemano los abismos de la agonía con un sacudimiento psíquico, y se da a conocer una vez más en su última palabra sobre la cruz que expresa su infinito desamparo y su aparente lejanía de Dios.

Mas todo esto hay que verlo al mismo tiempo bajo la luz de la profecía bíblica que se cumple en él y que él mismo quiere cumplir de una manera consciente. Las causas secretas del suceso se desarrollarán sobre todo en el proceso de Jesús, no por mero interés histórico, que no falta, sino principalmente para descubrir las fuerzas impulsoras, las acusaciones infundadas, la maldad de los dirigentes judíos y la debilidad del juez romano. Visto humanamente, el proceso constituye un increíble error de la justicia; considerado desde Dios, era un conflicto nece-

sario en el que Jesús se ha metido a causa de su misión y de sus exigencias; pero un conflicto necesario con el que Jesús tiene que cumplir su misión.

Junto al acontecimiento propiamente dicho de la pasión, en el relato han entrado algunos temas importantes para la comunidad, principalmente la última reunión de Jesús con sus discípulos. Esta reunión está enmarcada en la cena pascual y alcanza su cúspide en la institución de la eucaristía. Pero hay también otras palabras que conservan especial interés para el evangelista: el anuncio de la traición, de la dispersión de los discípulos y de la negación de Pedro. El bochornoso abandono de los discípulos —trasfondo necesario de la teología pasionaria del Hijo del hombre— se expresa también en la escena del monte de los Olivos y se convierte en amonestación a la comunidad con la sentencia de la «tentación» (14,38). En la misma dirección se encuentra la negación de Pedro (14,66-72).

A lo largo del relato de la pasión de Jesús operan diversas tendencias, desde las teológicas a las apologéticas y parenéticas; aunque sin duda prevalece la cristológica, la mirada a la persona de Jesús. Para Marcos el Cristo que padece es sobre todo el que acepta el destino que le ha sido impuesto (14,21.41), El Hijo del hombre que vendrá una vez entre las nubes del cielo (14,62) y el Hijo obediente al Padre (14,36), que después de su muerte será reconocido por el centurión pagano como «Hijo de Dios» (15,39). Mas en el relato mismo de la pasión viene presentado también como el justo perseguido y como un mártir atormentado según la teología comunitaria anterior a Marcos; por el contrario, apenas si se subraya la conexión con el siervo de Yahveh de Is 53.

La historia de la pasión debió formar dentro de la tradición sinóptica el relato más antiguo, elaborado ya

desde el principio. Aun así, la exposición que Marcos nos presenta delata un largo proceso tradicional en el que varias piezas entraron sólo más tarde en el relato originariamente más breve, como por ejemplo el episodio de la unción, la preparación de la cena pascual, la escena de Barrabás, las burlas al rey de los judíos... Se ha intentado entresacar el relato primitivo, pero sin que se haya conseguido un resultado uniforme y seguro. Para nuestras reflexiones es importante saber que en este relato continuado nos enfretamos en gran parte con episodios aislados que debemos valorar como tales y enjuiciar de distinto modo de acuerdo con la tradición y la redacción. Esto nos lo confirman las exposiciones de Mateo y de Lucas, que introducen numerosas otras escenas y rasgos peculiares.

En conjunto, pues, la historia de la pasión no presenta en primera línea un interés histórico tal como nosotros lo entendemos —cómo ha ocurrido todo de hecho y en qué orden se han desarrollado los sucesos—, sino que teniendo en cuenta la historia y aceptando numerosas tradiciones particulares, quiere llevar a la comunidad creyente a una inteligencia más profunda de aquel acontecimiento único y digno de ser meditado, acontecimiento que por lo demás está firme e innegablemente anclado en la historia. Sucede así que también el relato de la pasión, especialmente la vista ante el gran consejo y el comportamiento de las autoridades judías, así como el desarrollo de la última cena y muchos otros episodios particulares hasta el grito de Jesús al morir y la visita de las mujeres al sepulcro, se encuentran todavía hoy bajo el fuego cruzado de la crítica.

El lector creyente, sin embargo, no perderá de vista el verdadero propósito del evangelista entre el fárrago de las discusiones históricas; propósito que no es otro que el de presentar a la comunidad el camino de muerte de su Señor, conservar en ella su legado de las últimas horas

y exhortarla al seguimiento de Jesús por el camino que le ha sido trazado. Toda la exposición está elaborada con vistas al misterio del Hijo del hombre, aunque no carece de panorámicas esperanzadas (cf. 14,9.25.28.58.62); pero sólo al final, con el mensaje de la resurrección sobre el sepulcro vacío, se descorre por completo el velo.

Lo que leemos en 16,9-20 es una adición tardía que falta en los mejores manuscritos y que compendia otras tradiciones, especialmente Lucas, por lo que con toda seguridad no procede de la mano del evangelista. Es una conclusión «canónica», es decir, aceptada en el canon del Nuevo Testamento, que coincide con la predicación general de la Iglesia primitiva y que mantiene un sentido kerygmático, como lo tiene también otra conclusión conservada en varios manuscritos: el mensaje santo e imperecedero de la salvación eterna.

Podemos dividir la historia de la pasión según Marcos en las secciones siguientes: 1.º De la conspiración a muerte de los enemigos al prendimiento de Jesús (14,1-52); 2.º La vista ante el sanedrín y el proceso ante Pilato (14,53-15, 15); 3.º Pasión, crucifixión y sepultura (15,16-16,8).

1. Conjura a muerte de los enemigos de Jesús (14,1-52).

La primera parte de la historia de la pasión se abre con la conjura a muerte de los enemigos de Jesús, a la que responde el ofrecimiento del traidor Judas Iscariote para entregarles su Maestro. En esta unidad tradicional ha insertado Marcos el relato de la unción en Betania (14,3-9). Con ello el lector no sólo se familiariza con la situación externa sino que también viene preparado interiormente: Jesús prevé su muerte y la acepta como la consumación del camino que le lleva a su glorificación y al triunfo del

Evangelio. Surge así una imagen llena de contrastes, en la que sobre un trasfondo obscuro destaca una promesa luminosa. La última reunión de Jesús con sus discípulos nos le muestra de igual modo como quien todo lo prevé y decide, según lo habría hecho cuando entraba en Jerusalén (14,12-17; cf. 11,1-6), que sabe la traición y su destino fatídico (14,18-21), y que durante la cena con sus discípulos realiza una acción profundamente significativa, que apunta por igual a su muerte y al reino futuro. Esta institución de la cena, que después de la muerte de Jesús tendrá para la comunidad la máxima importancia, la ha encajado Marcos de tal modo en el relato de la pasión que por la conexión de la eucaristía con la muerte de Jesús pone también de relieve el carácter simbólico y escatológico de aquélla (14,25), lo que constituye a su vez una nueva visión esperanzadora. La marcha al monte de los Olivos nos entra de lleno en las tinieblas del acontecimiento de la muerte y nos lleva directamente a la pasión: anuncio de la dispersión de los discípulos y de la negación de Pedro, soledad y angustia mortal de Jesús en el huerto de Getsemaní y, finalmente, la aproximación del traidor y el prendimiento de Jesús. Todos los discípulos huyen (14,50) y también un joven que estaba por los alrededores (14, 52). Completamente abandonado por los suyos, es llevado preso y empieza su camino doloroso.

a) La conjura de los dirigentes judíos (14,1-2).

[1] *Dos días después eran la pascua y los ázimos. Los sumos sacerdotes y los escribas andaban buscando cómo arrestarlo con astucia y darle muerte.* [2] *Pero se decían: «Durante la fiesta, no; no sea que haya algún motín del pueblo.»*

La indicación cronológica «dos días después» no enlaza con un suceso narrado anteriormente, sino que anticipa un acontecimiento y equivale a decir: dos días antes de la fiesta. Ésta viene aquí designada con la doble expresión de «pascua» y «ázimos». La pascua se refería sólo al primer día de la semana de fiestas, y más concretamente a la tarde de ese día en que se comía el cordero pascual. La fecha de la pascua se fijaba en la luna llena después del equinoccio de primavera (= al 14/15 de nisán) y se observaba ciudadosamente. Pero la víspera había que retirar de las casas todo pan con levaduras (cf. 14,12), y durante toda la semana sólo se comía pan ázimo.

No se indica una sesión del gran consejo con una sentencia oficial de muerte contra Jesús; sólo en Mateo se expone así (26,3s). Marcos nombra únicamente a los sumos sacerdotes y a los escribas —sin «los ancianos»; cf. 8, 31; 11,27— como los verdaderos enemigos de Jesús, al igual que en 10,33; 11,18. Después sigue consecuentemente el cuadro cronológico: 14,12 día de la preparación de la pascua; 14,17 víspera de la pascua por la tarde en que se comía el cordero pascual; 15,1 mañana del día de la muerte indicando asimismo la división horaria (15,25.33. 34.42). De este modo el acontecimiento de la pasión empieza para él dos días antes de la fiesta de pascua y se desarrolla con una señalización horaria precisa hasta que dos días después de la muerte de Jesús estalla el mensaje de la resurrección. También en esto se pone de manifiesto para Marcos el plan decretado por Dios. Las maquinaciones criminales de los enemigos de Jesús para perderle las había mencionado dos veces (11,18; 12,12); su obstinación se recrudece antes de la fiesta. Mediante estas repetidas observaciones (cf. también 14,55) recrimina al máximo la maldad de los dirigentes judíos: la muerte de Jesús es para ellos una cuestión decidida desde largo tiempo atrás.

De ahí que ahora para ellos sólo se trata de *cómo* llevar a efecto su plan, al tiempo que se subraya que quieren echar mano a Jesús *con engaño.*

La observación explicativa del v. 2 presenta, por lo mismo, una cierta tensión, pues los cálculos se refieren, según parece, al tiempo, al momento adecuado. El temor de que precisamente en la fiesta de pascua pudiera estallar un motín no carecía de fundamento; pues de hecho, en esa gran fiesta se repitieron las sublevaciones al excitarse fácilmente las esperanzas mesiánicas y los sentimientos nacionalistas entre los miles de peregrinos que acudían a la festividad (FLAVIO JOSEFO, *Guerra judía* I, § 88). Por otra parte, el subrayado propósito de prender a Jesús con astucia se comprende teniendo en cuenta una decisión de la *Mishna,* según la cual ciertos malhechores debían ser ejecutados precisamente con ocasión de una fiesta de peregrinación *(Sanhedrin* XI, 3). Pero quizás haya que traducir el giro griego con más precisión por «no en la aglomeración de la fiesta» (cf. Jn 2,23; 7,31). Así se explicaría bien la decisión contraria de los dirigentes judíos: no entre el tumulto festivo, sino secretamente. Leyendo inmediatamente después los v. 10-11 se comprende perfectamente lo oportuna que debió resultar a los enemigos de Jesús la oferta de Judas Iscariote. También de éste se dice que «andaba buscando» cómo entregar a Jesús «oportunnamente» lo que equivale a en secreto.

Como ya hizo en los días del ministerio en Jerusalén, el evangelista se esfuerza por establecer una separación entre los dirigentes del judaísmo y el pueblo. Aquéllos no sólo gestionan la muerte de Jesús de un modo bien planeado, sino que para ello están decididos a emplear todos los medios. Quizá no temían tanto un amotinamiento popular que pudiera hacer fracasar sus propósitos, cuanto las consecuencias políticas de una intervención de los ro-

manos y la merma de los últimos restos de su autoridad (cf. Jn 11,47-53). Mas para Marcos entra en el destino secreto del Hijo del hombre el ser entregado con engaño y perfidia, con sigilo y a traición, y ser prendido como un salteador en la obscuridad de la noche (cf. 14,43-49).

b) Unción en Betania y ofrecimiento del traidor (14,3-11).

3 *Y hallándose él en Betania, en casa de Simón el*
leproso, mientras estaba recostado a la mesa, vino una
mujer con un frasco de alabastro, lleno de perfume de
nardo auténtico muy caro; rompió el frasco y le derramó
el perfume sobre la cabeza. 4 *Había algunos que entre sí*
comentaban indignados: «¿A qué viene este derroche de
perfume? 5 *Pues podía haberse vendido este perfume por*
más de trescientos denarios y habérselos dado a los po-
bres», y severamente se lo echaban a ella en cara. 6 *Pero*
Jesús dijo: «Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho
conmigo una buena obra. 7 *Porque a los pobres siempre*
los tenéis con vosotros, y cuando queráis les podéis hacer
bien; pero a mí no me tendréis siempre. 8 *Ella hizo lo*
que pudo: se ha adelantado a ungir mi cuerpo para la
sepultura. 9 *Os lo aseguro: Dondequiera que se predique*
el Evangelio por todo el mundo, se hablará también, para
recuerdo suyo, de lo que ella ha hecho.»

10 *Entonces Judas Iscariote, uno de los doce, se fue a*
ver a los sumos sacerdotes con miras a entregárselo.
11 *Ellos, al oírlo, se alegraron y prometieron darle dinero.*
Y él andaba buscando cómo entregarlo oportunamente.

La historia de la unción en Betania entró pronto a formar parte de los relatos que corrían entre la comunidad. Está firmemente ligada al lugar, ya mencionado en

el episodio de la entrada en Jerusalén (cf. 11,1.11s), y que quedaba a unos 3 kilómetros en la ladera oriental del monte de los Olivos. El estilo refleja ciertas peculiaridades semíticas y las ideas se explican también desde la mentalidad judía. No hay, pues, fundamento alguno para negar su historicidad. Sólo la fijación cronológica no es completamente segura; en Jn 12,1 se coloca el banquete «seis días antes de la pascua». En Marcos, y de acuerdo con 14.1 da la impresión de que fue dos días antes de la fiesta; pero ya hemos visto que el episodio ha sido introducido entre 14,2 y 14,10, y que en el episodio mismo no se indica dato alguno. La proximidad a la pascua de la muerte resulta del propio relato. Marcos no da más nombres que el del anfitrión; según Jn 12,2s, la mujer que ungió a Jesús era María, la hermana de Marta y de Lázaro; y Judas, el traidor, fue el que se irritó por aquel derroche (Jn 12,4). El relato de Marcos es sin duda más antiguo y original.

Simón, por sobrenombre «el leproso» por haber tenido antes la enfermdead — que no hay por qué entender como la lepra propiamente dicha — da un banquete a Jesús. Los asistentes se «recostaban» sobre almohadones en torno a la mesa (cf. 14,18; Jn 13,23ss). Jesús tampoco había rechazado otras veces tales invitaciones (cf. 2,15s; Lc 7,36; 11, 37; 14,1); en esos banquetes las mujeres sólo servían. Por ello resultaba algo desacostumbrado que durante la comida entrase una mujer y ungiese la cabeza de Jesús con un ungüento precioso (acto de la máxima estima y veneración). El aceite, guardado en un vaso de alabastro — son muchos los frasquitos para unciones que han llegado hasta nosotros — viene descrito como extraordinariamente valioso. Se trataba de «auténtico» aceite de nardo[70], que

70. Se discute el significado del vocablo griego que sólo aparece aquí en todo el Nuevo Testamento. Algunos intérpretes lo derivan de un nombre

se obtenía de la planta del nardo originaria de la India, y más en concreto triturando sus raíces; de ahí lo elevado de su precio de trescientos denarios (más de 50 dólares). Se comprende el disgusto de los presentes por este «derroche»; pero el Maestro toma la defensa de la mujer contra tales reproches y pronuncia unas palabras que explican por qué la comunidad conservó el episodio y siguió refiriéndolo.

Para entender bien la respuesta de Jesús y el desarrollo de las ideas hay que tener presentes algunas opiniones judías. El judaísmo tenía en gran estima la limosna y las obras de misericordia; entre éstas se valoraban más aquellas en las que un hombre *hacía* efectivamente algo en favor de otro, le dedicaba el esfuerzo de sus manos, que no la simple entrega de dinero. Entre las obras de misericordia se contaba también el enterrar a los muertos (recuérdese al anciano Tobías: Tob 1,17ss; 2,3-7), y es posible que la acción de la mujer se considere aquí como tal servicio de misericordia: mediante la unción Jesús recibe ya de antemano una honrosa sepultura[71]. En tal caso, las palabras de Jesús, que coinciden con la mentalidad judía, supondrían un elogio y explicación: la mujer ha hecho una obra de misericordia superior a la limosna (v. 6); ha llevado a cabo una acción misericordiosa, que pronto no tendrá oportunidad de realizar (v. 7), se trata de la obra de misericordia de enterrar a los muertos (v. 8). Entendida así, la observación de Jesús aparentemente dura de que los judíos siempre tendrán pobres entre los que puedan hacer el bien, pierde su dureza. Por lo

— cf. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur,* Berlín [5]1968, col. 1313 — o de una palabra aramea para el alfóncigo, cuyo aceite era uno de los ingredientes del perfume, cf. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford [3]1967, p. 223-225. Esta palabra rara es interesante para la historia de la tradición, pues aparece también en Jn 12,3.

71. Cf. J. JEREMIAS, *Die Salbungsgeschichte Mk 14,3-9,* en «Zeitschr. für die neutestam. Wiss.» 35 (1936), p. 75-82.

demás, una palabra similar se encontraba ya en Dt 15,11: «Nunca faltarán pobres en la tierra de tu morada», que en dicho contexto no hace sino fundamentar y agudizar el deber de preocuparse de los pobres.

Para la comunidad cristiana las palabras de Jesús tienen además otra significación: la mujer ha demostrado a Jesús su alta consideración y merece elogios. Se ha pensado que con este acto de la unción Jesús viene reconocido por rey, pues la unción regia era una imagen familiar para los hombres de aquel tiempo. En Marcos —y en Mateo—, la mujer derrama el precioso perfume sobre la cabeza de Jesús, en Juan sobre sus pies (Jn 12,3), por lo que se convierte más bien en un acto de amor humilde (cf. Lc 7,38). Pero la idea de una unción regia no viene sugerida de ningún otro modo; la mirada se centra en el hecho de que el cuerpo de Jesús ha sido ungido para la sepultura. Recuérdese que, según Mc 16,1s, la mañana de pascua las mujeres van al sepulcro con perfumes para embalsamar el cadáver de Jesús, sin que tengan ya ocasión de hacerlo; así se comprende la idea de la comunidad: la mujer ha tributado a Jesús un honor que también hubieran deseado prestarle los cristianos después de pascua, el honor adecuado que correspondía a Jesús como Hijo de Dios. Es, si se quiere, el fundamento de una veneración cúltica a Jesús, de un culto al Señor que había muerto ignominiosamente, pero a quien Dios había resucitado.

Esta intención viene a confirmarla en cierto modo en el v. 9, que habla del anuncio del Evangelio en todo el mundo. Se refiere primero a la mujer que con un sentimiento sincero ha tributado a Jesús ese servicio amoroso. La expresión traducida «para recuerdo suyo» difícilmente tiene relación con el giro, frecuente ya en el Antiguo Testamento, de «en memoria», es decir, para que Dios se recuerde de ella en el juicio; más bien se trata del recuerdo que la

comunidad hará de ella y de su acción, que aun sin ella saberlo, encerraba un significado tan profundo.

Pero el pensamiento de la predicación del Evangelio en todo el mundo (cf. 13,10) es al mismo tiempo una visión consoladora y de triunfo para la comunidad, después de la indicación velada, aunque insoslayable, de Jesús de que su muerte y sepultura eran inminentes. La tumba de Jesús no es el acontecimiento último; su mensaje no sucumbe, su Evangelio penetra en todo el mundo. Pero donde el Evangelio es anunciado hay siempre un pensamiento sobre los días en la tierra, sobre el ministerio terrestre, los padecimientos y la resurrección del Señor. Es sobre todo en las celebraciones eucarísticas cuando se piensa en la actividad de Jesús, en el establecimiento de la nueva alianza con su sangre (cf. 14,24; Lc 22,19; 1Cor 11,25), en su comunión permanente con la comunidad. Tal es seguramente también el «lugar» originario del recuerdo de la mujer, que ungió su cuerpo de antemano para la sepultura convirtiéndose en modelo de toda la comunidad. La historia demuestra que la Iglesia primitiva, pese a todas sus obligaciones de misericordia con los pobres, que procuraba cumplir, no menospreció la veneración cúltica de su Señor, ciertamente que no de un modo aislado a la manera de las comunidades cúlticas helenistas, sino como expresión de la comunión con su Señor crucificado y resucitado, de la cual le llegaba la fuerza para actuar en el mundo y para soportar los padecimientos y persecuciones.

Los esfuerzos de Judas Iscariote para entregar su Maestro a los sumos sacerdotes presentan una imagen de claroscuro violento. Se acentúa que era «uno de los doce», más acusado aún según el tenor literal de la expresión griega con el artículo: «*el* uno de los doce». Se percibe ahí el temblor de la Iglesia primitiva ante el enigma siempre

insoluble de que uno de los que formaban el círculo más íntimo de discípulos pudiera haberse convertido en el traidor; sentimiento que aún se percibe mejor en el Evangelio de Juan (6,70s; 13,21). La Iglesia primitiva se esforzó ya por encontrar los motivos de tal acción, que ha seguido preocupando más aún a la exégesis posterior. En Marcos el motivo del dinero y de la avaricia sólo se siente en el hecho de que los príncipes de los sacerdotes prometen dar dinero al traidor. En Mateo trata ya con ellos del precio y las treinta monedas de plata recuerdan la palabra profética de Zac 11,12. En Juan, Judas viene marcado como con fuego con el calificativo de «ladrón» por cuanto era un administrador infiel de la bolsa común (12,6). No es posible señalar con mayor precisión los motivos que impulsaron en realidad a aquel hombre (entre los que se sugieren las fallidas esperanzas mesiánicas). A Marcos le basta la triste afirmación de que buscaba una ocasión oportuna para entregar a Jesús, después de aliarse con los príncipes de los sacerdotes que querían llevar a Jesús a la muerte.

c) Preparación de la cena pascual (14,12-16).

12 *El primer día de los ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dicen sus discípulos: «¿Dónde quieres que vayamos a preparar para que comas la pascua?»* 13 *Envía entonces a dos de sus discípulos y les dice: «Id a la ciudad y os encontraréis con un hombre que lleva un cántaro de agua. Seguidlo;* 14 *y donde él entre, decid al dueño de la casa: "El Maestro pregunta: ¿Dónde está mi sala, en la que voy a comer la pascua con mis discípulos?"*
15 *Y él os mostrará una gran sala en el piso de arriba, arreglada ya con almohadones y dispuesta; preparádnosla*

allí.» [16] *Se fueron, pues, los discípulos, llegaron a la ciudad, lo hallaron conforme les había dicho él y prepararon la pascua.*

Históricamente es un hecho seguro que Jesús murió un viernes — lo más probable del año 30, o tal vez del 33 —; era «víspera del sábado» (Mc 15,42 y par; cf. Jn 19,31. 42). Pero desgraciadamente no sabemos en qué día cayó aquel año la pascua — la noche del 14 al 15 de nisán —, y por lo mismo no sabemos si Jesús fue crucificado el día 14 o el 15 del mes de nisán. En esto difieren los sinópticos y Juan entre sí. Mientras que, según los sinópticos, parece que Jesús celebró la cena pascual con sus discípulos — es decir, el 14 de nisán por la tarde — y que murió el primer día de la semana festiva — el día 15 de nisán —; en Jn 19,28 se dice que el proceso de Jesús ante Pilato se desarrolló la víspera y Jesús fue ajusticiado la tarde de ese mismo día (cf. Jn 19,14), es decir, a la hora en que se sacrificaban los corderos pascuales en el templo y los judíos se disponían a celebrar la cena pascual en sus casas.

Hasta ahora todas las tentativas que se han hecho por resolver estas diferencias no han dado ningún resultado satisfactorio. También la hipótesis de que Jesús se habría acomodado al calendario solar esenio, testificado en Qumrán, y según el cual la pascua — ¿sin cordero? — se celebraba siempre la tarde del martes [72], tropieza con dificul-

72. Esta hipótesis la ha desarrollado en diversos trabajos A. JAUBERT, y en forma de libro bajo el título de *La date de la Cène,* París 1957. Encontró amplio eco entre los científicos de nombre, aunque no faltaron las impugnaciones. Una aportación notable en sentido afirmativo puede verse en E. RUCKSTUHL, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu,* Einsiedeln - Zurich - Colonia 1963. La mejor orientación sobre el debate en J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu,* Ratisbona [4]1969, p. 109-126; hay también versión castellana. Personalmente cree que los argumentos aducidos hasta ahora en favor de la nueva cronología que pone la última cena de Jesús el martes por la tarde y la muerte el viernes, no son definitivos.

tades. Este problema histórico tiene su importancia por cuanto que, según la exposición sinóptica, Jesús llevó a cabo la institución de su cena en el marco de la cena pascual judía; mientras que, según Juan —que no relata la institución de la eucaristía —la última cena de Jesús no habría tenido ese carácter. Si, según él, Jesús murió a la hora en que los judíos sacrificaban los corderos junto al gran altar de los holocaustos, Jesús aparece como el cordero pascual del Nuevo Testamento, idea confirmada por la cita de Jn 19,36. ¿Ha sido el cuarto evangelista quien ha elegido una fecha distinta de la muerte de Jesús en razón de ese simbolismo, o han sido los sinópticos los que han señalado como cena pascual la última cena de Jesús sin fundamento histórico, cuando sólo se trataba en la práctica de una cena de despedida, aunque siempre bajo el signo y dentro de la atmósfera de la fiesta judía de la pascua? Hasta hoy los exegetas no han llegado a un acuerdo en si hay que seguir la cronología de los Sinópticos o de Juan. Por lo demás aumentan las voces que otorgan la preferencia a los datos joánicos y quieren explicar de otro modo la exposición de los sinópticos por ciertos propósitos teológicos de la comunidad.

Esta discusión científica hace ver la ventaja de no leer el relato de Marcos simplemente con los ojos del historiador, sino prestando también atención a los motivos profundos que regulan la exposición. La inserción de la última cena en el marco de la pascua podría deberse también a una intención teológica, a saber: la de entender la institución de Jesús como la nueva pascua cristiana al tiempo que como la «abolición» de la pascua judía (H. Schürmann). De hecho los rasgos pascuales aparecen sólo antes y después de la institución eucarística; claramente en la perícopa sobre la preparación del banquete y después, con menor claridad, en la breve observación de que los

discípulos, «cantado el himno» (14,26), salieron para el monte de los Olivos; pues este himno encaja perfectamente en el desarrollo de una cena pascual: era la segunda parte de los salmos del *hallel*, que se cantaba después de comer el cordero y tras la tercera copa de vino. El relato de la preparación de la cena pascual es, no obstante, muy peculiar y, desde el punto de vista histórico, apenas puede pertenecer al material tradicional más antiguo.

Hace tiempo que se cayó en la cuenta de las analogías que median entre nuestro relato y la preparación de la entrada de Jesús en Jerusalén (11,1-6). Allí observábamos que se le atribuía a Jesús una presciencia milagrosa y una autoridad soberana. También aquí aparecen las mismas cualidades, e incluso con mayor fuerza: Jesús envía a dos de sus discípulos y les predice que al entrar en la ciudad se encontrarán con un acarreador de agua al que deben seguir, hasta encontrar la casa en que podrán preparar la cena de pascua. El dueño de la casa ya lo sabe, y tiene preparada y bien dispuesta una sala en el piso superior, perfectamente apropiada para que Jesús celebre el banquete con sus discípulos. Los dos enviados no tienen más que cuidar de los últimos detalles, como poner la mesa con todo lo que requería la festividad: las «lechugas amargas» que, según Éx 12,8, formaban parte de la minuta pascual, además de las fuentes con zumos de diversos frutos, que con su color rojizo recordaban el barro que los israelitas tuvieron que trabajar en Egipto para hacer ladrillos. Finalmente había que preparar vino en abundancia, pues para esta festividad se prescribían cuatro —entonces tal vez sólo tres— copas rituales. No hay palabra alguna que aluda a lo más importante de esta comida sagrada, ni aquí ni en lo que sigue: a saber, el cordero pascual que antes debía sacrificarse en el templo y que después debía ser consumido por la pequeña comunidad que celebraba la pascua,

comunidad que por su número bien podía estar formada por Jesús y sus discípulos. ¿Es esto un indicio de que la Iglesia primitiva no sabía con certeza si Jesús había celebrado la cena pascual judía con sus discípulos? Tampoco Lc 22,15 puede resolver esta cuestión[73].

El evangelista quiere mostrar ante todo cómo Jesús, sabiendo lo dispuesto por Dios preparó de manera consciente la última hora de su convivencia con los discípulos. Los dos discípulos enviados —que, según Lc 22,8, fueron Pedro y Juan— lo encuentran todo como él les había dicho. Lo que importa es eso y no los detalles. Dado el carácter esquemático de la narración no tiene objeto preguntar de dónde conocía Jesús al dueño de la casa; tal vez de encuentros anteriores en la misma sala del piso alto, o quizá se trataba de una precaución tomada mucho tiempo antes a causa de la concurrencia de forasteros en la ciudad, o que por la situación de la sala pudiese tener lugar la reunión en el mayor secreto posible... No conocemos el lugar de la última cena; la localización tradicional en Sión, al sudoeste de Jerusalén es insegura y poco probable, habida cuenta del camino a través del valle del Cedrón hasta el monte de los Olivos. La sala que hoy se muestra —en estilo gótico— es de la época de las cruzadas. También la hipótesis de que se trata del mismo local en que después se reuniría la comunidad de Jerusalén, la casa de María, la madre de Juan Marcos (Act 12,12), y que posiblemente el acarreador de agua fuese el propio Marcos, no pasa de ser una mera suposición. En lugar de tales elucubraciones,

73. Cf. H. SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht Lc 22(7-14)15-18*, Munster de Westfalia 1953. Supone que Lc 22,15-18 es el resto de un relato prelucano de la cena pascual en el marco de una historia de la pasión; pero tal relato pertenecía a una celebración pascual del cristianismo primitivo, en el que el cordero pascual había sido sustituido por la ofrenda eucarística. De todo ello no se puede sacar una conclusión segura de que la última cena de Jesús fuese una cena pascual; cf. id., art. *Abendmahl* en *Lex. für Theol. und Kirche*² I, p. 26-31, en especial 27s.

en las que se interesaron las épocas y los peregrinos de tiempos posteriores, deberíamos reconsiderar el sentido de la narración en su conjunto: al tiempo que se prepara el local para la última reunión de Jesús con sus discípulos debe prepararse el lector al mismo acontecimiento: y, en tanto que Jesús todo lo prevé y ordena, se llama la atención del lector y se le dispone el ánimo para la sagrada institución de Jesús en su despedida.

d) Jesús anuncia la traición (14,17-21).

17 *Al atardecer, llega con los doce.* 18 *Y mientras estaban recostados a la mesa comiendo, Jesús dijo: «Os aseguro que uno de vosotros me entregará, uno que está comiendo conmigo.»* 19 *Ellos comenzaron a entristecerse y a preguntarle uno tras otro: «¿Acaso seré yo?»* 20 *Pero él les respondió: «Es uno de los doce, el que moja conmigo en el plato.* 21 *Porque el Hijo del hombre se va, conforme está escrito de él; pero ¡ay de ese hombre por quien el Hijo del hombre va a ser entregado! Más le valiera a tal hombre no haber nacido.»*

De acuerdo con la computación judía del tiempo, la vigilia pascual empezaba a la puesta del Sol. Entonces era cuando se celebraba la fiesta pascual doméstica con una comida ritual que recordaba la liberación de los antepasados de la esclavitud de Egipto. Este acontecimiento de liberación debía hacerse presente con todo ello y mediante una *haggada* de pascua, una instrucción del padre de familia sobre el sentido de aquella comida formada por el cordero pascual, los panes ázimos y las lechugas amargas. Cada generación debía considerarse cual si ella misma hubiese sido sacada de Egipto; gravedad, alegría y espe-

ranza se mezclaban en esta festividad particular. Mas para la comunidad cristiana en lugar de la liberación de Israel entraba la idea de la redención por la sangre de Cristo: «Ha sido inmolado nuestro cordero pascual: Cristo», escribe Pablo (1Cor 5,7).

De este modo Marcos presenta sin duda el cuadro de la fiesta pascual, aunque llenándolo de un nuevo contenido. Si la última cena ha sido o no una cena pascual, lo importante para la comunidad era exclusivamente lo peculiar y nuevo que Jesús realizó entonces. Sus palabras y su acción en aquel último encuentro con sus discípulos era lo que se conservaba y seguía narrándose; en parte ciertamente que como un recuerdo conmemorativo, pero lo más importante, la institución de la eucaristía, como memorial perpetuo, como actualización de la comunión con el Señor que había ido a la muerte y que volvería alguna vez (cf. 1Cor 11,26). Marcos construye su escueto relato con perfecta trabazón, de tal modo que a la traición por parte de uno del círculo de los doce siga la institución de la eucaristía, que culmina a su vez en la visión del futuro reino de Dios.

Mediante una breve transición (v. 17) el evangelista conecta el relato precedente con el acontecimiento de la última cena. A última hora, es decir al anochecer, llega Jesús con los doce. Los discípulos aparecen con esta designación porque son los representantes de toda la comunidad (cf. 3,14; 4,10; 9,35), y porque inmediatamente después se señalará con dolorosa sorpresa a Judas como a «uno de vosotros» (v. 18), como «uno de los doce» (v. 20). Nada sabemos de cómo transcurrió la cena; en el v. 18 sólo se dice: «Estaban recostados a la mesa comiendo.» Esto indica que el anuncio de la traición formaba una unidad narrativa independiente; Lucas lo trae en otro lugar. inmediatamente después de la institución de la eucaristía

(Lc 22,21). Por eso se ha discutido mucho si Judas recibió o no el pan y vino eucarísticos. Según Jn 13,27-30 ya había salido durante la cena; pero como el cuarto evangelista no relata la institución de la eucaristía, no aparece claro cuándo ocurrió la salida de Judas. Combinando los relatos de Marcos y de Juan parece imponerse la hipótesis de que ya había abandonado la sala del banquete antes de la acción sagrada. Lucas habría referido el anuncio de la traición inmediatamente después de la institución eucarística sólo por motivos redaccionales; aunque no existe plena certeza sobre el particular. La Iglesia primitiva no estaba tan interesada como nosotros por la comunión de Judas; para ella era mucho más opresivo que uno de los doce hubiese sido traidor a Jesús.

El anuncio de Jesús alude a un pasaje de los Salmos: «Hasta el amigo en quien había confiado, el que comía mi pan, levantó contra mí su calcañar» (Sal 41,10). Hasta la traición de Jesús por parte de uno de sus discípulos más allegados pierde para la Iglesia primitiva algo de su negrura incomprensible a través de la cita bíblica (cf. Jn 17,12). Profundamente impresionados, los discípulos empiezan a preguntar: «¿Acaso seré yo?» Según Marcos, Jesús no desenmascara al traidor, ni mediante una palabra al mismo (Mt 26,25) ni haciendo una indicación a ningún otro discípulo (Jn 13,25s). Reafirma simplemente su vaticinio y pone ante los ojos de todos los discípulos lo pavoroso de la acción con un «¡ay!». La frase «mojar en el plato» podía significar en el marco de la cena pascual que el dueño de la casa empapaba un trozo de las hierbas amargas (lechuga) en la salsa y ofrecía el bocado a uno de los comensales. Pero éste no es el sentido ciertamente, porque cada uno de los participantes en la comida pascual tenía su propio plato con salsa, y el giro no puede decir otra cosa sino que todos comían en común de un plato (cf. Jn

13,26s). Era simplemente una forma gráfica de decir: «uno que está comiendo conmigo» (v. 18).

Para Marcos la expresión «Hijo del hombre» constituye el centro teológico: el Hijo del hombre «se va», emprende el camino que se le había predicho y trazado en la Escritura. El verbo griego incluye el matiz del alejamiento, aquí en el sentido de la ausencia por muerte, por defunción. Se emplea a menudo en el Evangelio de Juan donde, de acuerdo con la conciencia que de sí tiene el Jesús joánico, incluye la idea del retorno al Padre (Jn 7, 33; 8,14.21; 13,3, etc.). En Marcos aparece únicamente el aspecto oscuro del destino fatídico que el Hijo del hombre asume sobre sí. No hay por qué buscar, como ni tampoco en 8,31, un lugar determinado de la Biblia que anuncie este destino, aun cuando para la Iglesia primitiva ese pasaje sería la profecía de Is 53 sobre el siervo de Yahveh que expía y reconcilia (cf. 1Cor 15,3). Mas aquí no hay por qué volver sobre ello; basta con saber que es algo que se impone al Hijo del hombre, que debe cumplirse su hora, en la que «va a ser entregado en manos de los pecadores» (14,41). El «¡ay!» es forma estilística de los profetas, una sentencia de exhortación y amenaza con la que se expresa lo deshonesto y peligroso de semejante acto para la salvación. La grave afirmación: «Más le valiera a tal hombre no haber nacido», no equivale sin más ni más a la condenación eterna del traidor; se trata de una forma judía de hablar, testificada en otros lugares, una hipérbole parecida a la de 9,42. Pero detrás de ella late la amenaza del juicio eterno (cf. Jn 17,12); la frase descubre todo el horror que provoca la acción de Judas y el infeliz destino a que se expone «aquel hombre». Para la Iglesia primitiva este horror se reafirma con el fin terreno del traidor, de cuyo suicidio se tenía conocimiento, aunque sobre el mismo hubiese distintas versiones (cf. Mt 27,3ss; Act 1,18s).

e) Institución de la eucaristía (14,22-25).

[22] *Y mientras estaban comiendo, tomó pan, y, recitando la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: «Tomad; esto es mi cuerpo.»* [23] *Tomó luego una copa, y dando gracias, se la dio, y bebieron todos de ella.* [24] *Y les dijo: «Esto es mi sangre, sangre de la alianza, que es derramada por muchos.»* [25] *Os aseguro que ya no beberé más del producto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios.»*

La nueva introducción: «Y mientras estaban cenando» (cf. v. 18), indica que Marcos está insertando en su exposición un relato originariamente independiente. Por lo mismo, el anuncio de la traición y la institución de la eucaristía no es preciso que formasen una unidad; eso viene a significar también el hecho de que no se cuente todo lo relativo a esta última cena de Jesús. Pero la acción que Jesús realiza después, y que Marcos refiere con palabras escuetas, tiene para la Iglesia primitiva el más alto significado. A juzgar por cuanto sabemos, desde el comienzo celebró regularmente la «cena del Señor» (1Cor 11,20) o el rito de la eucaristía; Pablo lo testifica revocándose a la tradición que había recibido (1Cor 11,23). Puesto que no se ha logrado explicar esta celebración peculiar de la comunidad primitiva, que también se denominaba «partir el pan» o fracción del pan (cf. Act 2,42.46; 20,7; 1Cor 10,16) por otros motivos o iniciativas de los primeros cristianos, no se justifica exponer el relato de la institución, contenido en los Evangelios en el marco de la última cena, como un relato fundacional posterior que explicaría dicha práctica (leyenda cultual etiológica). La primitiva celebración cristiana se remonta a la voluntad y acción de Jesús, que dejó

este legado a sus discípulos en la hora de su despedida. Por lo demás, la distinta formulación de las palabras de Jesús en los cuatro relatos de que disponemos —los sinópticos y Pablo en 1Cor 11,23-25— imponen la aceptación de que tales relatos no han conservado literalmente las palabras de Jesús, sino que al propio tiempo quieren interpretar su acción.

De las distintas fórmulas que presentan las palabras institucionales de Jesús derivan numerosos problemas que aquí no podemos debatir en su totalidad[74]. Un análisis reposado descubre que existen dos tipos de redacción: la forma de Marcos y Mateo, y la de Lucas y Pablo, aunque con algunas diferencias dentro de cada uno de los grupos, especialmente entre Lucas y Pablo. Se discute por ello cuál es la fórmula más antigua; pero si antes prevalecía la sentencia que daba la primacía a la forma de Marcos —de la que Mateo es independiente—, hoy aumentan las voces de quienes declaran más antigua la forma de Lucas y Pablo[75]. Se ha intentado incluso reconstruir un relato primitivo, bien según Marcos o según Lucas y Pablo. Por grande que sea el interés e importancia que todo esto supone en orden a conocer la intención de Jesús, bien podemos renunciar a tales esfuerzos, pues en el relato de Marcos —como en el Evangelio entero— podemos ver la inter-

---

74. Mencionemos entre la abundante bibliografía: J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga 1960; H. SCHÜRMANN, art. *Einsentzungsberichte* en *Lex. für Theol. und Kirche* III, p. 762-765; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* II/1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena ²1964,, p. 10-101; P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Munich 1960; E.J. KILMARTIN, *The Eucharist in the Primitive Church*, Englewood Cliffs, N.J., 1965.

75. En favor de una mayor antigüedad del texto de Marcos se pronuncia J. Jeremias, aunque no lo considera la forma primitiva (o.c., p. 181s); defienden una mayor proximidad del texto de Lucas y Pablo a la forma primitiva, entre otros, H. Schürmann, P. Neuenzeit, W.G. Kümmel, W. Marxsen, E. Schweizer; compárese para la posición protestante E. SCHWEIZER, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*³ I (1957), p. 10-21, en especial p. 13s.

pretación de la comunidad de la que arranca el evangelista y para la que escribe, y estamos persuadidos que no falseó la intención de Jesús sino que la aceptó y explicó.

Vamos, pues, a limitarnos a la interpretación teológica que nos ofrece Marcos, sabedores por lo demás que el tenor literal, el orden por lo que respecta al reino futuro —en Lc 22,16-18 antes de las palabras sobre el pan y el vino de la eucaristía— y los apoyos de dicha interpretación teológica difieren más o menos de los otros relatos.

La institución de la eucaristía se realiza con un acto de Jesús acompañado de unas determinadas palabras. Marcos emplea cinco verbos para describir la acción de Jesús sobre el pan; y cada uno de esos verbos merece atención. «Tomó» el pan como quien preside la comida, al igual que correspondía al padre de familia pronunciar en todas las comidas la bendición sobre el pan. Pero aquí no se trata del comienzo de la cena, sino que ya estaban comiendo. En la cena pascual llegaba, pues, el momento en que empezaba la parte más importante de la comida después de la *haggada* de la pascua, la primera parte del *hallel* —canto del Sal 113-114— y después de beber la segunda copa. Sin embargo también en otros banquetes había una parte preliminar anterior a la parte principal de la comida. En el gesto de «tomar» el pan, unido a lo que sigue, se sugiere, al mismo tiempo, la decisión de Jesús de hacer algo especial y nuevo.

Pronuncia inmediatamente las palabras de bendición («recitando la bendición») sobre el pan, como hacía siempre entre los judíos el padre de familia; era una acción de gracias por los dones de Dios, que entonces probablemente todavía se formulaba de una manera libre y que más tarde adquirió una forma fija de oración de la mesa. Jesús, pues, se acomoda a una costumbre judía, aunque

ha podido expresar alguna idea propia, como su especial unión con el Padre. Más tarde no hay duda de que el padrenuestro pasó a ser la oración de la mesa que la Iglesia rezaba en la celebración eucarística. Sólo al referirse al cáliz, emplea Marcos el verbo griego que significa «dar gracias». Después, el sustantivo correspondiente «eucaristía», pasaría a significar la acción litúrgica en su totalidad.

El relato prosigue e introduce un hecho capital: Jesús partió el pan. Los panes ázimos de la cena pascual consistían en grandes discos planos, como el pan de los judíos en general, en ocasiones bastante correosos, que era preciso romper o desgarrar. Lo que Jesús hizo no tenía, pues, nada de particular, y no hay que buscar en el gesto un simbolismo profundo, como sería una alusión a su muerte violenta. La fracción del pan hay que unirla con el enunciado inmediato, con el acto de «dar» y entenderla como una acción unitaria: Jesús distribuye a sus discípulos los fragmentos ya troceados.

Según la mentalidad judía, todos los que recibían del padre de familia un trozo de pan y lo comían también tenían parte en la bendición que aquél había pronunciado. Primero distribuía los fragmentos, después él mismo tomaba uno y empezaba a comer; era la señal de que la comida se había iniciado y que todos podían comer. Mas aquí nada se dice sobre que Jesús comiera del pan que había distribuido. Por el contrario no debió hacerlo, pues expresamente hace a los discípulos la invitación: «Tomad» (Mateo añade: «y comed»), por lo mismo no dio la señal de empezar a comer haciéndolo él personalmente. Romper y distribuir el pan tenía ya según el rito judío, que se practicaba en todas las comidas, pero sobre todo en este acto especial de Jesús, un marcado carácter de comida comunitaria: todos comen del mismo pan, y esta relación comunitaria pasará a ser una idea fundamental para la

inteligencia de la celebración eucarística que tuvo la Iglesia primitiva (cf. Act 2,42.46; 1Cor 10,17; 11,20s.33).

Pero la peculiaridad del pan ofrecido sólo se expresa y se da a conocer a los comensales mediante la palabra — «y dijo» —: les estaba dando algo nuevo y jamás oído. Esta palabra sobre el pan se relaciona de manera indisoluble y absoluta con el gesto y, a su vez, se esclarece mediante ese mismo gesto: «Esto es mi cuerpo.» Se ha pensado que pudiera ser una «palabra indicativa», como la palabra que se había pronunciado sobre el pan en la *haggada* de la pascua: «He aquí el pan de la miseria que comieron nuestros padres que salieron del país de Egipto», o «Éste es el pan de la miseria». Pero ahí la repetición del «pan» indica que se trata de una interpretación que hace presente el pan de entonces; en la palabra de Jesús, por el contrario, se trata de algo más: este pan es su cuerpo. Sólo a través de la palabra sobre el cáliz resulta evidente que el cuerpo de Jesús se contempla aquí en el contexto de unos sucesos especiales: es el cuerpo de Jesús entregado a la muerte (Lucas: «Que es entregado para vosotros»).

El problema de cómo hay que entender el «es» preocupó profundamente a los teólogos en la época de la Reforma; pero en las lenguas semíticas no se expresa esta palabra «cópula», y por ello se trata de un planteamiento alicorto del problema. Lo que importa es la comprensión de toda la frase en el contexto de la acción de Jesús. Un debilitamiento de la afirmación, en el sentido de que Jesús hubiese querido simplemente comparar el pan con su cuerpo, o llamar la atención sobre su muerte inminente, queda excluido por el tenor preciso de la frase, sin ningún «como» o «por decirlo así». Pero es importante que dé a comer a los discípulos ese pan que él llama su cuerpo; por ello hay que sobreentender el «por vosotros» de la

redacción de Pablo y Lucas, que está contenido en el «tomad», el cual falta, a su vez, en Pablo y en Lucas. El cuerpo de Jesús, el cuerpo que es entregado a la muerte, está para los discípulos allí, se les da para su salvación, como explica Pablo en otro pasaje: «el pan que partimos, ¿no es tener parte en el cuerpo de Cristo?», del mismo modo que «la copa de bendición que bendecimos, ¿no es tener parte en la sangre de Cristo?» (1Cor 10,16). La eucaristía del pan y la de la copa (cáliz) se esclarecen mutuamente y sólo en su unidad expresan por completo el pensamiento de Jesús.

Entre la comida del pan eucarístico y la bebida de la copa, si se trataba de una cena pascual, se consumía el cordero (cf. 1Cor 11,25: «después de haber cenado»). Pero de esto no se dice nada en Marcos, y aunque la «cena del Señor» estuviera originariamente enmarcada en una simple comida de refección, la doble acción eucarística se colocó desde el comienzo al final y como un solo hecho. Así aparece ya en Corinto.

La otra acción de Jesús la describe Marcos casi con las mismas palabras que la del pan; sólo el «partió» falta naturalmente aquí, y para indicar la oración aparece ahora la palabra griega equivalente a «dar gracias». En la cena pascual la «copa de bendición» era la copa tercera; ahí se comprendía toda la acción de gracias en el banquete conmemorativo. Pero también en una simple comida se designa también así la última copa que se vaciaba con una acción de gracias a Dios. Los cristianos aceptaron esta nomenclatura para la copa de la celebración eucarística, para ellos de especialísimo interés, porque les recordaba el sentido de la institución de Jesús (cf. 1Cor 10,16*a).* Esta copa pasaba de mano en mano y era por lo mismo un cáliz de comunión. En la cena pascual fue regla —más tarde— que cada comensal tuviera su propia copa; sin

embargo no se excluye la bebida del mismo cáliz en tiempos de Jesús, especialmente tratándose de la «copa de bendición». En el gesto peculiar de Jesús esto es característico: les *da* el cáliz, y ellos beben *todos* de *una misma* copa. Y tampoco ahora bebe él, no porque rehusase tomar vino, sino porque la copa, que contiene la sangre «de la alianza», está destinada a los discípulos. Debe darles una participación en su sangre y en la alianza con Dios que esa sangre sella.

De este modo las palabras de Jesús sobre ese cáliz tienen una importancia singular. Marcos presenta una forma, que no es imposible en el arameo, pero que resulta muy peculiar. Ello se debe a que la expresión ya acuñada de «sangre de la alianza», y adoptada aquí, designa al mismo tiempo la sangre de Jesús. La expresión procede de Éx 24,8, donde la alianza de Dios con Israel en el monte Sinaí viene sellada mediante la sangre de los corderos que se asperja sobre el pueblo; sacrificio único de alianza que conserva su significado para todo el tiempo futuro. Pues, este pacto que Dios otorga a su pueblo elegido, debe mantenerse y cumplirse al final (en sentido escatológico) con toda su fuerza salvadora y con una comunión perfecta entre Dios y su pueblo.

Las relaciones de alianza se vieron entorpercidas una y otra vez en el curso de la historia por culpa de Israel; por ello prometen los profetas una nueva alianza, y especialmente Jeremías: «He aquí que viene el tiempo, dice el Señor, en que yo haré una nueva alianza con la casa de Israel y con la casa de Judá; alianza no como aquélla que contraje con sus padres el día que los tomé por la mano para sacarlos de la tierra de Egipto... Ésta será la alianza que yo estableceré, dice el Señor, con la casa de Israel después de aquellos días: imprimiré mi ley en sus entrañas, y la grabaré en sus corazones, y yo seré su Dios,

y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,31-33). Por ello se dice en la fórmula de Lucas y Pablo: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre.» Las dos fórmulas de las palabras del cáliz coinciden en la idea de la alianza: la alianza del Sinaí que ya indicaba algo por encima de sí misma —de un modo tipológico—, se cumple ahora; y ésta es la *nueva* alianza de que habló Jeremías. Así es como entendieron los cristianos el acto de Jesús, aunque no conste con certeza cuáles fueron sus palabras exactas acerca de la alianza.

La nueva alianza, que Jesús promete a su comunidad, tendrá su fundamento y sello en su sangre. Ésta era la idea peculiar que sólo podía ponerse de relieve con la muerte de Jesús, y que sólo podía expresarse de modo patente con su cumplimiento. El propio Jesús la ha revelado con esta institución de despedida, descubriendo así su pensamiento sobre el sentido de su muerte, aun cuando la Iglesia primitiva las haya aclarado. La relación con el acontecimiento de la cruz la expone el inciso que califica a la «sangre»: «que es derramada.» Es absurdo pensar en un derramamiento del vino o en la libación de la sangre del cordero pascual. La forma verbal —participio de presente— se explica por la referencia al hecho inminente: la sangre «que va a ser derramada». Lo inmediato e inminente se les presenta a los discípulos como algo ya presente y se les aplica la fuerza salvadora de ese hecho.

La idea de sacrificio entra a través del recuerdo del sacrificio de la alianza del Sinaí[76]. Pero el carácter expiatorio de la muerte de Jesús lo pone de relieve sobre todo el complemento circunstancial «por muchos». Mediante este giro se incluye la idea del siervo de Yahveh, de Is 53, que sufre y muere vicariamente «por muchos». «Ha

76. Cf. S. AALEN, *Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament*, en «Novum Testamentum» 6 (1963), p. 128-152.

tomado sobre sí los pecados de los muchos y ha rogado por los transgresores» (Is 53,12). «Los muchos» es una expresión semítica que indica el conjunto en cuanto contrapuesto a uno, y equivale por lo mismo a «todos». Uno es el que intercede vicariamente por todos los que con sus pecados se han hecho culpables y están separados de Dios. Es una idea que resalta de modo muy particular en ese cántico de la segunda parte del libro de Isaías, y que después tampoco desaparece de la teología martirial de la época macabea, sobre todo porque ya en el mismo Antiguo Testamento el siervo de Yahveh presenta rasgos universales. No sólo se convertirá en alianza para el pueblo (de Israel), sino en «luz de las naciones» (Is 42,6; 49,6) y «provocará la admiración en la multitud de las naciones» (Is 52,15). «Los muchos», cuyos pecados toma sobre sí, no reciben una interpretación uniforme en el judaísmo, aunque en la era cristiana por lo general sólo se circunscriben al pueblo de Israel; pero en la interpretación cristiana son todos los hombres, el mundo entero[77].

Si bien en Lucas y en Pablo la fórmula reza «por vosotros», es decir, por los discípulos, aplicándose la fuerza salvífica universal de la sangre de Jesús a los comensales presentes, el resto de los hombres no queda excluido de esa acción salvadora de Cristo. La muerte de Jesús tiene un valor insustituible para toda la humanidad, su muerte es el fundamento de una alianza con Dios que jamás será abolida (cf. Heb 8,6-13). En ella, Dios se ha comprometido en favor de la humanidad entera con todo su amor y voluntad de salvación y de un modo irrevocable. Esta convicción sólo ha madurado después de pascua en la Iglesia primitiva; pero Jesús ha abierto ya sus perspectivas con la institución de la eucaristía, y la cena del

---

77. Véase J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, p. 219ss.

Señor hace presente y fructífera la entrega de su vida para todos y en todos los tiempos.

En la fórmula de institución de la alianza se introduce desde luego otra palabra que anuncia el cumplimiento definitivo de aquella en el futuro reino de Dios (v. 25). Esta proyección escatológica constituye una parte esencial de la acción sagrada instituida por Jesús. Su pensamiento en la muerte inminente sólo así alcanza su objetivo y sentido supremo: su muerte está al servicio de la venida del reino de Dios anunciado por él. Esto no quiere decir que mediante su muerte sacrificial quisiera forzar o apresurar («acercar») la llegada del reino de Dios. Semejante interpretación iría en contra del carácter imprevisible del reino futuro, que Jesús ha subrayado en toda su predicación (cf. 10,40; 13,32). Pero su muerte es el requisito indispensable para que la soberanía y salvación de Dios pueda llegar a todos los hombres e irrumpa por fin de lleno ese reino divino. Sólo a través de su muerte —y resurrección— puede realizarse según el plan salvífico de Dios la salvación proclamada en el Evangelio (cf. 8,31). Todavía en la hora de su despedida, con la conciencia clara de su partida, la mirada de Jesús sigue fija en el futuro reino que él ha anunciado durante su ministerio terrenal y que, mediante su palabra y sus signos ha dejado entrever como una realidad ya presente e imperecedera. A él mismo le invade la certeza de que vivirá la gloria escatológica del reino de Dios con sus discípulos.

De ahí el tono resuelto de su lenguaje: «Os aseguro...», palabra profética y majestuosa en la misma forma estilística que 9,1. El acento no recae tanto en la seguridad de que ya no beberá del zumo de la vid, cuanto sobre la continuación «hasta el día en que lo beba *nuevo* en el reino de Dios». Mateo añade «con vosotros». «Nuevo» apenas puede significar que habrá después otra clase de

vino, sino más bien llamar la atención sobre la novedad y peculiaridades del reino futuro. Ese reino perfecto de Dios pertenece a un orden distinto que el histórico-terreno de ahora. El banquete no ha de entenderse literalmente, sino que es una expresión para indicar la comunión perfecta —que ya jamás cesará— de los discípulos de Jesús con su Señor y con el mismo Dios[78].

Es posible que esta palabra de Jesús no la haya pronunciado al final, sino que toda la celebración, la última cena, se encontrase bajo esta idea, como lo presenta Lc 22,16-18. Mas para la comunidad que celebraba la eucaristía era el remate y conclusión más lógicos, y para el relato de la pasión de Marcos una visión luminosa. La comunidad, que celebraba la cena del Señor en recuerdo de la última noche de Jesús con sus discípulos, como una conmemoración que hacía presente su muerte y con la mirada puesta en su futura venida (cf. 1Cor 11,26), ha debido referir también la acción de Jesús en tales circunstancias; su servicio divino era el *Sitz im Leben* para enmarcar dicha tradición. En tal sentido puede dejarse de lado la cuestión de si ya antes se refería en el marco de un relato de la pasión.

En todo caso el evangelista Marcos cuenta la acción de Jesús de tal modo que la comunidad podía sentirse directamente aludida. Ello explica también por qué ha podido renunciar a la repetición del mandato «Haced esto en memoria de mí». Pues la comunidad lo hacía puntualmente en sus celebraciones de la fracción del pan o de la cena del Señor, y no necesitaba para ello de la palabra expresa de Jesús. A Lucas le interesaba la orden de Jesús

---

78. Cf. la monografía de P. LEBEAU, *Le vin nouveau du Royaume*, París - Brujas 1966. El autor cree que la Iglesia primitiva ya había relacionado esta promesa con sus propios ágapes, es decir, con las celebraciones eucarísticas; cf. en especial p. 127-134. Ésta fue también la interpretación predominante entre los padres de la Iglesia.

(Lc 22,19) porque le había presentado hablando sólo a los discípulos presentes —«por vosotros»—, y para Pablo, que repite el mandato en las dos acciones eucarísticas (1Cor 11,24.25), era todavía más interesante, pues quería recordar a la comunidad de Corinto el actualizador anuncio de la «muerte del Señor» en sus celebraciones (v. 26). De la ausencia del mandato de reproducir la acción no puede, pues, sacarse la conclusión de que Jesús sólo quisiera hacer algo único que quedaba limitado a la hora de la despedida. La Iglesia primitiva, que celebraba la eucaristía, tenía sus buenas razones para entender la acción de Jesús en el cenáculo como una institución que se le había confiado a ella como un legado sagrado. La mirada de Jesús al reino futuro era justamente para ella un estímulo a considerar constantemente en tales banquetes la muerte del Señor «hasta que él venga».

f) Predicción de las negaciones de Pedro (14,26-31).

26 *Y cantado el himno, salieron hacia el monte de los*
Olivos. 27 *Díceles Jesús: «Todos quedaréis escandalizados, porque escrito está: Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas.* 28 *Pero, después que yo resucite, iré antes que vosotros a Galilea.»*
29 *Entonces le dijo Pedro: «Aunque todos se escandalicen, yo no.»* 30 *Dícele Jesús: «Yo te lo aseguro: Hoy, en esta misma noche, antes que el gallo cante la segunda vez, tres veces me habrás negado tú.»* 31 *Pero él repetía con insistencia: «Aunque tenga que morir contigo, jamás te negaré.» Y de la misma manera hablaban todos.*

La ida al monte de los Olivos la atestiguan todos los evangelistas. La estancia de Jesús en el huerto de Getse-

maní, al pie del monte de los Olivos y el prendimiento de Jesús, allí perpetrado, pertenecen al estrato firme de la tradición. Lucas y Juan afirman que Jesús se retiraba allí frecuentemente con sus discípulos. El huerto estaba situado en la ladera occidental del monte de los Olivos, todavía dentro de los límites de Jerusalén, en que debía celebrarse la cena pascual. También el canto del himno se explica bien en el marco de la festividad pascual: era la segunda parte del *hallel* (Sal 115-118) que se cantaba después de la tercera copa de vino. Ciertamente que los cánticos eran frecuentes entre los comensales; pero su mencion expresa es sin duda un indicio de que el narrador está pensando en la celebración judía de la pascua.

Durante este recorrido a través del valle del Cedrón, camino del monte de los Olivos (cf. Jn 18,1), coloca el evangelista otros dos anuncios dolorosos de Jesús: la desbandada de los discípulos y la negación de Pedro. En el Evangelio de Juan estas palabras dirigidas a Simón Pedro las pronuncia Jesús todavía en el cenáculo (13,36-38) y allí también las trae Lucas (22,34). Se trata una vez más de tradiciones particulares que se introdujeron en el relato continuado de la pasión y en cuya forma expositiva se patentiza la labor de reflexión de la Iglesia primitiva. En el centro del anuncio de que los discípulos recibirán escándalo, es decir, de que zozobrarán en la fe (cf. 9,42), hay una cita bíblica. Está tomada de Zac 13,7, según el texto hebreo, pues la versión de los Setenta reza de otro modo: «¡Hiere al pastor y dispersa las ovejas!» El que habla es Dios, que permite que hieran al pastor, al hombre de su confianza, con lo que los «pequeños», los israelitas sin inteligencia, se dispersan y así llegan a reflexionar. Son palabras perfectamente adecuadas para exponer el destino de Jesús y de sus discípulos y que empiezan a hablar a la luz del cumplimiento. Por ello, se remonta de

múltiples modos a la reflexión de la Iglesia primitiva sobre la Escritura. El pasaje sólo se menciona aquí, pero los capítulos de Zac 12-14 tienen un papel importante en la teología bíblica de la Iglesia primitiva (cf. 12,10ss la lamentación sobre el «traspasado»). Tampoco se excluye, pues, una interpretación posterior de la huida de los discípulos (cf. Mc 14,50); para la Iglesia primitiva era un hecho fehaciente que Jesús tenía ante sus ojos el futuro (cf. 10,33s), y por ello no tuvo ningún inconveniente en atribuirle las palabras de la profecía. En Jn 16,32 el vaticinio suena de otro modo; pero Lucas lo ha omitido intencionadamente; más aún, en lugar de tal anuncio, se dice de modo bien significativo que los discípulos «siguieron» a Jesús en su camino hacia el monte de los Olivos (22,39).

Este evangelista no quiere saber nada de una huida de los discípulos: los discípulos permanecen en Jerusalén durante y después de la pasión de Jesús, y allí viven asimismo las apariciones del Resucitado. Lucas quiere con ello mantener la continuidad entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia, y sin duda también dejar en buen lugar a los discípulos.

La frase inmediata (v. 28), que falta en un fragmento de papiro antiguo, pero que sin duda alguna es originaria, hay que verla en estrecha conexión con la agobiante profecía. A la dispersión del pequeño rebaño sigue su reunión, aunque ésta sólo se realizará después de la muerte del pastor y de su resurrección por obra de Dios. De suyo, la frase se explica por 16,7 en que las mujeres reciben junto al sepulcro el encargo: «Id a decir a sus discípulos, y a Pedro, que él irá antes que vosotros a Galilea; allí lo veréis, conforme os lo dijo él.» Por ello, aunque posible, resulta difícil la interpretación del texto griego en el sentido de «él os conducirá a Galilea», puesto que en

16,7 se escucha la promesa de que volverán a verle sólo en Galilea.

Probablemente Marcos ha introducido aquí las palabras del mensaje pascual, así como en los anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,33) aparecía siempre la resurrección, sin que lo advirtiesen los discípulos. Es una visión luminosa que pone claridad entre las tinieblas de la pasión. Pero, en conexión con las palabras alusivas a la dispersión de las ovejas, también la referencia a Galilea, que no se amplía en 16,7, gana en claridad: en Galilea tendrá lugar la reunión de los dispersos y deberá constituirse la comunidad postpascual mediante la aparición del Resucitado. Con ello ciertamente que no se ha pretendido indicar que allí tendría lugar la parusía; por el contrario, tal vez se incluya la idea misionera (cf. Mt 28,19s). La reunión de los dispersos no es sólo una nueva convocatoria del pequeño rebaño de entonces, sino que en el horizonte de la Iglesia primitiva se amplía a la comunidad de los discípulos, a la admisión de los pueblos paganos, al triunfo del Evangelio en el mundo (cf. 13,10; 14,9; además de Jn 11,52).

La intervención de Pedro (v. 29) enlaza con las palabras de Jesús acerca del escándalo que sufrirán todos los discípulos (v. 27*a)* y se convierte en una afirmación presuntuosa: con él no cuenta la palabra de Jesús. Pedro confía en sus propias fuerzas y se considera una excepción. Por eso, el vaticinio de Jesús sobre su triple negación le afecta de un modo mucho más duro: precisamente él que alardea de su firmeza fallará del modo más vergonzoso. En esta exposición se advierte la mano del evangelista: formalmente la escena está montada de un modo parecido a 8,31-33: anuncio de Jesús, intervención de Pedro, duro reproche y humillación de Pedro por parte de Jesús. El evangelista esta vez sólo tiene que tender un puente a una

palabra de Jesús que ya había encontrado y que originariamente no presentaba ninguna relación con el anuncio de la dispersión de los discípulos (cf. Jn 13,36ss; 16,28).

El anuncio de que este discípulo destacado negará a Jesús, permite reconocer una vieja tradición a través de una formulación bien elaborada y de un lenguaje gráfico. Sólo que Marcos difiere de los otros evangelistas en que hace hablar a Jesús del doble canto del gallo, cuando los otros sólo hablan de uno. Ambos son una forma popular de indicar las primeras horas de la madrugada. El primer canto del gallo correspondía aproximadamente a las tres de la mañana, cf. Mc 13,35. El segundo canto del gallo en la tradición que Marcos ha adoptado sólo es sin duda una figura retórica para destacar mejor la triple negación... ¿o debía el primer canto del gallo servir de advertencia a Pedro?

«Negar» es una palabra dura; según el *logion* de Lc 12,9, aquel que niegue al Hijo del hombre, aquel que no se declare en favor suyo, será negado a su vez ante los ángeles de Dios. Mas Pedro se exalta en la sobrevaloración de sí mismo: antes morirá con Jesús que negarle. En Marcos esta protesta orgullosa del discípulo está expresada con la mayor fuerza, y el evangelista añade que lo mismo hicieron los otros discípulos. El orgullo y ceguera humanos de los discípulos forma, para él, parte del misterio tenebroso de la pasión a que Jesús se somete. Jesús no vuelve a replicar, y su silencio contribuye todavía más a hacer reflexionar al lector hasta qué grado de obcecación puede empujar el orgullo humano. También el martirio es una gracia que sólo se puede obtener humildemente (cf. Jn 21,18s).

g) Oración y agonía de Jesús en Getsemaní (14,32-42).

32 *Llegan a una finca llamada Getsemaní, y dice a sus*
discípulos: «Sentaos aquí, mientras yo voy a orar.» 33 *Lue-*
go toma consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, y comenzó
a sentir terror y angustia; 34 *y les dice: «Mi alma está*
triste hasta la muerte; quedaos aquí y velad.» 35 *Y adelan-*
tándose un poco, se postró en tierra y oraba que, si era
posible, se alejara de él aquella hora. 36 *Y decía: «¡Abbá!*
¡Padre, todo te es posible: aparta de mí este cáliz! Pero
no lo que yo quiero, sino lo que tú.» 37 *Vuelve luego y los*
encuentra durmiendo; y dice a Pedro: «Simón, ¿estás
durmiendo? ¿No pudiste velar una sola hora? 38 *Velad*
y orad, para que no entréis en tentación; el espíritu está
dispuesto, pero la carne es débil.» 39 *Y de nuevo se alejó*
y oró repitiéndo las mismas palabras. 40 *Cuando volvió,*
otra vez los encontró durmiendo, pues sus ojos estaban
muy cargados de sueño; y no sabían qué responderle.
41 *Vuelve por tercera vez y les dice: «¡Dormid ya y des-*
cansad! ¡Se acabó! Llegó la hora; ya el Hijo del hombre
va a ser entregado en manos de los pecadores. 42 *Le-*
vantaos, vamos; el que me va a entregar ya está cerca.»

La hora de Getsemaní, en que Jesús ha entrado en una angustia de muerte y ha padecido en su interior la crueldad del destino que se cernía sobre él, aunque imponiéndose a todo con la oración, impresionó profundamente a la Iglesia primitiva. Su terrible agonía la describe la carta a los Hebreos con toda sinceridad (5,7s), y hasta en el Evangelio de Juan, donde la «elevación» de Jesús sobre la cruz se entiende como una glorificación, no deja de tener su eco, aunque breve, la hora de Getsemaní (12,27s). Las diferencias de matices de estos pasajes evidencian hasta

qué punto están ligados a la consideración y reflexión creyentes. Otro tanto ocurre en el Evangelio de Marcos tampoco aquí debemos esperar una descripción de las circunstancias históricamente exacta. La indicación geográfica «Getsemaní» — o *getsemane:* «prensa de aceite» —, una finca que difícilmente podía ser un huerto cercado, en la ladera del monte de los Olivos que mira a Jerusalén, es sin duda una tradición antigua que conservaba vivo el recuerdo del lugar en que prendieron a Jesús. También debió relatarse bien pronto la angustia mortal de Jesús y su perseverancia en la oración; pero esto se hacía de distintas formas, como lo atestigua la exposición de Lc, notablemente diferente (Lc 22,39-46).

El relato de Marcos contiene huellas evidentes de una elaboración redaccional: los tres discípulos, elegidos también por Jesús para testigos de la resurrección de la hija de Jairo y de su propia transfiguración, los ha podido introducir el evangelista. Así como habían vivido la transfiguración de Jesús como señal de su glorificación, así ahora debían ser también testigos del momento más angustioso de sus padecimientos. La intensa oración de Jesús, que sostenía con la ayuda de Dios (cf. Lucas), y que originariamente se presentaba sólo en un acto, viene ahora expuesta en un triple proceso. La angustia mortal de Jesús se formula mediante la palabra de un salmo, como otras palabras de los Salmos exponen más tarde su pasión. La amonestación a los tres discípulos adormilados se convierte en exhortación a toda la comunidad para cuando se sientan tentados y en peligro contemplen a su Señor en el huerto de los Olivos. La oración de Jesús, reproducida primero en lenguaje indirecto (v. 35), se expone después con palabras textuales (v. 36), que evocarían en la comunidad el recuerdo del padrenuestro. Jesús ya había hablado a los hijos de Zebedeo del cáliz de

la pasión y de la muerte (10,38). Incluso la palabra sobre la entrega del Hijo del hombre (v. 41*b)* puede deberse al evangelista, que ya en 9,31 empleó una fórmula parecida y que quiere poner de relieve la «hora» del Hijo del hombre.

Se ha pensado que Marcos reelaboró dos relatos anteriores él formando una narración única [79]. Pero cabe también explicar de otro modo su exposición peculiar no demasiado bruñida con luces ofuscantes; cabría explicarla, por ejemplo, mediante la adición de nuevos motivos y del trabajo redaccional. Tales problemas crítico-literarios tienen para nosotros menor interés que el reconocimiento de que no se trata del relato de un testigo presencial. Por ello no tienen ya razón de ser los viejos intentos por explicar la dificultad de cómo la comunidad pudo tener noticia de las palabras que Jesús pronunció en su oración. Los narradores más antiguos no se preguntaron si los discípulos medio dormidos, y especialmente Pedro, pudieron percibir o escuchar algo de las palabras de Jesús. Se sabía la angustia mortal de Jesús y también sus narraciones con el Padre, y de acuerdo con ello se formuló la oración de Jesús. En conjunto la narración se formó mucho después y se insertó antes del prendimiento de Jesús.

Leyendo con los ojos del evangelista este grave episodio con que ahora se abre la pasión de Jesús, comprenderemos su profundo significado. Ya la invitación a los discípulos a que se sienten allí, sin duda no lejos de la

---

79. Cf. K.G. KUHN, *Jesús in Gethsemane*, en «Evang. Theol.» 12 (1952/1953) p. 260-285; E. SCHWEIZER, *Das Ev. nach Markus*, p. 178s, que piensa en el crecimiento paulatino de un relato más breve. Otra es la opinión de TH. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu* en «New Test. Studies» 10 (1963-1964) p. 261-273 admite dos momentos de oración en Jesús: una oración angustiada, más grave, cuando la entrada de Jesús en Jerusalén a pleno día (p. 264; cf. Heb 5,7) y la oración de Getsemaní. Para este último relato supone tres estadios preliminares que acabaron superponiéndose (p. 270s). Pero la hipótesis no es probable.

entrada de la finca, hasta que Jesús haya orado, tiene significativos acentos. Hasta que llega el traidor, Jesús, quiere pasar el tiempo en oración personal, apartado de los discípulos. El Hijo del hombre entra en la soledad absoluta en la que ora a su Padre. Su actitud recuerda la tentación en el desierto (1,13) y más aún su oración en un lugar solitario al comienzo de su ministerio público (1,35). Entonces oró de madrugada pidiendo claridad para su camino; ahora lo hace en plena noche para hacer frente al fin. Toma sin embargo a los tres discípulos de más confianza aproximándolos más al lugar de su oración.

Ya en ese breve recorrido, y todavía en presencia de los discípulos, le invade una angustia pavorosa, pues sólo después les invita a que permanezcan allí y a que velen (v. 34). Pueden y deben tener conocimiento de esta angustia y debilidad extremas de Jesús; algún día tendrán que anunciar tanto sus terribles padecimientos como su resurrección. La angustia mortal de Jesús se expresa y reviste con la palabra de un salmo. La frase «mi alma está triste» se encuentra repetidas veces; en el Sal 46,6.12 se expresa el aprieto interno del orante que suspira por la proximidad de Dios; en el Sal 43,5 el orante se lamenta frente a sus poderosos enemigos y recurre a Dios para que haga valer su derecho. Pero Jesús añade además: «hasta la muerte», no porque prefiriese morir, llevado de su profunda tristeza (cf. Job 3), sino porque había alcanzado ya los abismos de la muerte (cf. Lc 22,44). Algo parecido se dice en un salmo de Qumrán: «Mi alma estaba conturbada dentro de mí hasta el anonadamiento» (Himnos 8,32).

Nada se dice de que Jesús buscase un consuelo humano con la proximidad de los discípulos; ellos deben velar. Esta vela no tiene en el relato kerygmático el sentido, por ejemplo, de que deban acechar, anunciar cualquier cosa

sospechosa y menos aún rechazar al enemigo. Está en relación con el reproche hecho a Pedro (v. 37) y con la exhortación a la vigilancia y a la oración (v. 38). Apunta a la vigilancia interior en la hora de la crisis. Tampoco se dice que los discípulos deban velar *con* Jesús, aunque sea eso lo que responde a la situación, sólo Mateo lo añade. Marcos evita semejante indicación porque para él el Hijo del hombre vela y ora, sufre y lucha a solas. Por ello, Jesús se retira todavía un poco incluso de los discípulos de mayor confianza, se postra en el suelo y ora. También los grandes varones de la antigua alianza se separaban de sus acompañantes cuando comparecían ante la presencia de Dios: Abraham, por ejemplo, se separa de sus criados (Gén 22,5), y Moisés de los ancianos (Éx 24,12-18). El gesto de postrarse expresa el rebajamiento humilde delante de Dios; hincadas las rodillas, su rostro se inclina hasta el suelo, como se dice frecuentemente en el Antiguo Testamento y como todavía hoy se puede ver orar a los orientales. El contenido de la oración lo describe primero Marcos con palabras propias; si es posible —con mayor reserva que en el discurso directo—, que se aleje la «hora» de Jesús, que pase de largo. Con ello no tanto se piensa en la hora presente de la angustia mortal como en la «hora» futura reservada al Hijo del hombre (v. 41), la hora oscura en que el poder de las tinieblas prevalece sobre Jesús (cf. Lc 22,53).

La oración en lenguaje directo responde perfectamente al espíritu de Jesús. «Padre» o «Padre mío» era la advocación con que Jesús se dirigía a Dios. El evangelista añade la traducción griega, como lo hace Pablo en Gál 4,6 y en Rom 8,15. «Padre (nuestro)» es también la forma con que la comunidad se dirige a Dios, y que ha aprendido de Jesús. Así la oración de Jesús en el huerto de los Olivos debe recordarle su propia oración; y le dice que

Dios Padre siempre puede ayudar al hombre en sus más graves necesidades. «Todo te es posible», como ya Jesús había dicho a sus discípulos en Mc 10,27, es una palabra que ha pasado del Antiguo al Nuevo Testamento (Gén 18,14; Job 42,2; Zac 8,6; Lc 1,37). Jesús ruega al Padre que aparte de él este cáliz. Con este cáliz no se indica el tormento psíquico presente sino la pasión que se aproxima. El cáliz, que originariamente era la imagen de la copa de la ira o del vértigo que Dios da a beber a sus enemigos (cf. comentario a 10,38), puede también indicar la muerte que Dios puede imponer a sus fieles. Así, en el libro apócrifo *Martirio de Isaías* dice el profeta Isaías a los profetas que estaban con él, antes de ser aserrado: «Sólo para mí ha preparado Dios este cáliz» (5,13). Jesús retrocede ante el tormento de la muerte, pero agrega: «¡No lo que yo quiero, sino lo que tú!» Sigue siendo el siervo obediente de Dios o, como declara Heb 5,8; «Y aunque era Hijo de Dios, por las cosas que padeció aprendió la obediencia.» La voluntad de Dios no puede desviarse; la expresión es todavía más fuerte que en la petición del padrenuestro, según la redacción de Mateo; no cabe deseo alguno contra la voluntad del Padre sino un doblegarse a sus disposiciones.

Los discípulos dormidos constituyen un doloroso contraste con Jesús que persevera y lucha en la oración. El reproche del Maestro se dirige a Pedro, que tanto había alardeado momentos antes (v. 31); quería ir con Jesús a la muerte, y ahora ni siquiera puede velar una hora. Una vez más evita Marcos el «conmigo», no porque debiera velar por causa de Jesús, sino porque él mismo estaba en peligro. Otro tanto cabe decir de todos los otros discípulos y de los creyentes posteriores. De este modo, la palabra de advertencia a los discípulos (v. 38) abre la situación de entonces a la postura general del cristiano en

el mundo, y se convierte en una amonestación a todos: «Velad y orad para que no caigáis en la tentación.»

Aparece aquí la misma idea que en el padrenuestro, la misma palabra para indicar una situación peligrosa para la salvación que puede resultar sobrehumanamente fuerte: la «tentación» no se refiere a este o aquel pecado, sino a la apostasía de Dios y, en consecuencia, a la pérdida de la salvación. El razonamiento anejo —que falta en Lucas— se quiso atribuir en tiempos pasados a influjo de la teología paulina a causa de la antítesis entre «espíritu» y «carne». Pero ya en el Antiguo Testamento se encuentran frases similares; así en Is 31,3: «Los egipcios son hombres y no Dios, y sus caballos son carne y no espíritu.» La mentalidad judía al respecto aparece ahora claramente en los escritos de Qumrán. Allí se habla de la «carne de la debilidad, de la maldad, del pecado», y se describe un estado de lucha en que el hombre sucumbe sin la ayuda de Dios[80]. No se hará justicia a esta manera de pensar, si no se considera la obscuridad que aquellos hombres en su situación histórica sentían sobre sí y no se comprende su actitud ante los acontecimientos que les hacían esperar el fin como inmediato. Y, sin embargo, no se trata de un pesimismo absoluto: el «espíritu» que está en el hombre puede fortalecerse en su debilidad, robustecido por Dios, cuando el hombre se lo pide. Dios viene en ayuda de la «carne débil», del hombre en su debilidad. Por ello, la palabra tiene un alcance supratemporal, es una palabra válida para todos los cristianos,

---

80. K.G. KUHN, *Peirasmos-hamartia-sarx im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen*, en «Zeitschr. für Theol. und Kirche» 49 (1952) p. 200-222; D. FLUSSER, *The Dualism of «Flesh and Spirit» in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, en «Tarbiz» 27 (1957-1958), p. 158-165; W.D. DAVIES, *Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit*, en K. SENDAHL, *The Scrolls and the New Testament*, Nueva York 1957, p. 157-182; R. MEYER, en *Teol. Wörterbuch zum NT* VII, p. 109-113.

cualquiera que sea su situación, una palabra existencial para cada hombre que reconoce honradamente su propia posición. Y es una justificación de la plegaria, una invitación a orar como Jesús ha orado.

Se alcanza así el punto más alto de la exposición; los dos versículos siguientes sólo sirven para mostrar una triple insistencia de Jesús en la oración. Ora del mismo modo que lo ha hecho antes (v. 39), después de lo cual encuentra una vez más dormidos a los discípulos; su cansancio viene a ser una especie de excusa (v. 40). Después de la tercera vez sólo se menciona su retorno a los discípulos haciéndoles una observación que puede entenderse como una pregunta cargada de reproche — «¿Dormís ya y descansáis?» — o como una exclamación amarga.

La palabra siguiente del texto griego filológicamente discutible, señala una pausa o cambio de situación; nuestra versión: «Basta ya», coincidente con el *Sufficit* de la Vulgata, es sólo una de las varias posibilidades. Lo importante para el evangelista es la palabra sobre el Hijo del hombre, que en unión con el v. 21 subraya su visión cristológica: el Hijo del hombre abraza el destino que se le ha señalado; ahora ha sonado la hora. Con el requerimiento a levantarse y a ponerse en marcha, no para huir sino para salir al encuentro del traidor, muestra el evangelista que Jesús afronta decidido su futuro. La angustia mortal de Jesús ha sido superada y vencida con la oración al Padre. Sereno y digno, Jesús sale al encuentro de quienes quieren prenderle y llevarle preso.

h) Prendimiento de Jesús y huida de los discípulos (14, 43-52).

43 *Y, en seguida, mientras todavía estaba él hablando,*
se presenta Judas, uno de los doce, acompañado de un
tropel de gente con espadas y palos, de parte de los sumos
sacerdotes, de los escribas y de los ancianos. 44 *El que lo*
iba a entregar les había dado una contraseña: «Aquel a
quien yo bese, ése es; arrestadlo y llevadlo bien seguro.»
45 *Y, apenas llegado, se acerca a él y le dice: «¡Rabbí!»*
Y lo besó. 46 *Ellos entonces le echaron mano y lo arres-*
taron. 47 *Pero uno de los presentes, sacando la espada,*
hirió al criado del sumo sacerdote y le quitó la oreja.
48 *Entonces Jesús tomó la palabra y les dijo: «¿Como a*
un ladrón habéis salido con espadas y palos a prenderme?
49 *Día tras día estaba yo ante vosotros en el templo en-*
señando, y no me arrestasteis; pero se han de cumplir las
Escrituras.» 50 *Entonces, abandonándolo, huyeron todos.*
51 *Y un joven, llevando sólo una sábana sobre el cuerpo*
desnudo, iba siguiéndolo. Ellos le echan mano; 52 *pero él,*
dejando la sábana, se escapó desnudo.

También la exposición del prendimiento de Jesús evidencia una tradición evolucionada. Realmente todo está contado al llegar al v. 46; entonces empiezan los detalles particulares: la resistencia de uno de los presentes (v. 47), la respuesta de Jesús al tropel armado (v. 48-49), la huida de todos los discípulos (v. 50) y el episodio del mancebo (v. 51-52). De pretender este relato darnos el curso de los acontecimientos, sería poco acertado: difícilmente se concibe que los alguaciles permitan a un detenido que les arengue, arenga que más bien debería dirigir a los mandantes. Tampoco se comprende que los

discípulos hayan esperado tanto tiempo, sino que con toda seguridad escaparon tan pronto como Jesús fue preso. Nada se nos dice de una verdadera resistencia; no se identifica al que empleó la espada, ni siquiera se dice que fuese uno de los discípulos. Que fue Pedro lo afirma por primera vez Jn 18,10. Comparando los cuatro relatos de los evangelistas, se advierten notables diferencias; no disponemos de un cuadro históricamente fiel. Pero Marcos no pretende escribir un reportaje y, una vez que se comprende su intención, su exposición no carece de un cierto arte narrativo, a pesar de su sencillez: primero, la escena con el traidor que entrega a Jesús con un gesto de amistad, provocando así la inmediata detención de su Maestro; después, la reacción débil, ineficaz y casi ridícula de uno de los asistentes; en contraste con la astucia del traidor y con el empleo de la violencia, la palabra de Jesús, serena y llena de dignidad; finalmente, las dos escenas de huida que demuestran, de modo bien gráfico, el abandono de que es objeto Jesús.

Con todo ello, no cabe duda que precisamente Marcos aprovecha la tradición antigua. Se ha prohibido a sí mismo hacer reflexiones sobre el espadazo (cf. Mt 26,52ss) o sobre el hecho de que Jesús sanase la oreja herida (Lc 22,51). El episodio del joven que huye desnudo no deja repercusión alguna. El mismo prendimiento de Jesús, que en Jn 18,4-9 permite subrayar una vez más su dignidad y su fuerza, viene descrito con unas sencillas palabras. Nuestro evangelista renuncia a los rasgos simbólicos (cf. Lc 22,53*b)*, si es que no se quiere considerar como tal el beso del traidor.

Vamos ahora a seguir la exposición con un cierto mayor detalle. Apenas ha pronunciado Jesús la palabra sobre la «hora» y la proximidad del traidor, cuando todo sucede «en seguida». No hay por qué preguntarse por las circuns-

tancias de si los otros discípulos no advirtieron nada o si los tres a quienes Jesús habló se levantaron o no. Lo importante es que, «mientras todavía estaba él hablando», irrumpe el traidor con el tropel de gente armada. Ahora es cuando se nombra personalmente al traidor y se le vuelve a designar como «uno de los doce» (cf. 14,20). El vaticinio de Jesús durante la cena se ha cumplido; pero no sólo ese vaticinio; también el otro de que el Hijo del hombre sería rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas (8,31). Pues, en la descripción del tropel del prendimiento, Marcos hace hincapié en el dato de que lo enviaban esos grupos representados en el gran consejo. Los enumera expresamente, aunque en otro orden, porque las fuerzas impulsoras son los sumos sacerdotes y los escribas. Espadas y garrotes son el armamento normal; los siervos del sanedrín tenían mala fama por sus garrotes, como sabemos por una canción burlesca del Talmud. Marcos menciona también las armas en razón de la palabra de Jesús del v. 48.

El «beso de Judas» como señal convenida de antemano, lo tienen muchos exegetas por improbable, porque no hacía falta alguna; una palabra a las fuerzas de la policía habría bastado. El cuarto evangelista no lo menciona. Mas no por ello deja de ser histórica tal forma de saludo; Judas y los enemigos de Jesús querían ir sobre seguro en aquel encuentro nocturno (cf. v. 44). El abuso del saludo amistoso lo pone Marcos de relieve con una expresión fuerte; pero renuncia a cualquier respuesta por parte de Jesús. El gesto hipócrita lleva al prendimiento inmediato de Jesús. Sólo ahora sigue la reacción de «uno de los presentes». No hay por qué dar vueltas en torno a esta expresión, cual si pudiera tratarse de alguien distinto de los discípulos. En el curso del relato los acompañantes de Jesús sólo entran en cuenta cuando Jesús ha sido ya

prendido. No se desarrolla una lucha; pero uno de los presentes saca la espada y hiere al siervo del sumo sacerdote. Es un episodio que no cambia el curso de los acontecimientos. Sólo en Mateo y en Juan da Jesús una respuesta al violento; Marcos se ha abstenido de cualquier comentario.

En cambio trae unas palabras de Jesús a quienes le prenden: «¿Como a un ladrón habéis salido con espadas y palos a prenderme?» Evidentemente es ésta también una respuesta del cristianismo a los dirigentes judíos, responsables del prendimiento de Jesús. La detención secreta de Jesús por parte de las autoridades judías es un hecho indiscutible. Lo más que cabe preguntarse, teniendo en cuenta el relato del cuarto Evangelio, es si junto a los siervos y alguaciles judíos no tomó también parte en la acción una cohorte romana a las órdenes de un tribuno (cf. Jn 18,12). Pero históricamente resulta más probable que la acción la llevaran a cabo las autoridades judías, quizá después de haber dado cuenta de la misma a las fuerzas romanas de ocupación. Con la respuesta de Jesús quiere Marcos mostrar lo indigno y alevoso del comportamiento del sanedrín: diariamente Jesús ha enseñado en público en el mismo templo y no le han detenido.

Los lectores del Evangelio ya están preparados: a menudo se ha dicho que los jefes del pueblo buscaban perder a Jesús, pero que temían al pueblo (11,18; 12,12; 14,1s). Han salido contra él como contra un ladrón; por esta expresión difícilmente puede deducirse que Jesús fuese prendido como un rebelde o un sedicioso, aunque se designe como «ladrón» a Barrabás en Jn 18,40, y que seguramente lo era según Mc 15,7. No sabemos qué clase de gente eran los dos hombres que fueron crucificados con Jesús, y que también reciben este calificativo (Mc 15,27). El bandidaje estaba entonces muy extendido por Palestina,

por lo que la expresión se comprende perfectamente. Marcos ve en la respuesta de Jesús la misma humillación y oprobio que la que hubo en su crucifixión entre dos «ladrones». Es decir, el oprobio, la vergüenza, el repudio por parte de los dirigentes del pueblo que están reservados al Hijo del hombre (cf. 8,31).

Sigue después la huida de los discípulos; todos ellos abandonan a Jesús. A la humillación de parte de los enemigos corresponde el abandono por parte de los amigos. Un joven, que seguramente dormía por los aledaños, no sigue al tropel que llevaba preso a Jesús; lo que se dice realmente es que seguían a él, a Jesús. Con ello se indica, sin duda que aquel mancebo era un discípulo de Jesús, que después perteneció a la comunidad. Pero el evangelista sólo describe de un modo gráfico la escena que tuvo lugar entonces: vestido sólo con una sábana, el joven es apresado, pero él soltando el lienzo huye. Tal vez los primeros lectores estaban al tanto de lo que el evangelista quiso decir, como ocurre por ejemplo con Simón de Cirene, el que fue obligado a llevar el madero de la cruz de Jesús y de quien el evangelista agrega el dato de que era padre de Alejandro y de Rufo (15,21). En este caso se puede justamente suponer que se trataba de miembros de la comunidad posterior. Pero acerca de la opinión, expresada a menudo, de que el joven del prendimiento fuese Juan Marcos, es decir, el propio evangelista, hay que reconocer que no cuenta con una base firme. Después de la desbandada de los discípulos este pequeño episodio viene a indicar que incluso aquel «seguidor» de Jesús le abandonó. El Hijo del hombre hace su duro camino completamente solo.

2. Proceso contra Jesús (14,53-15,15).

Sobre el proceso de Jesús se han escrito obras voluminosas y las discusiones sobre el mismo no han cesado. Quien afronta el problema histórico de este proceso, que incluso hoy se ha querido volver a abrir, tropieza con dificultades casi insuperables. Ello se debe a que las únicas fuentes de las que disponemos son los Evangelios; no se han conservado las actas del proceso, redactadas ciertamente después y de forma ficticia en una obra apócrifa llamada *Actas de Pilato.* Ahora bien la exposición de los Evangelios no sólo es fragmentaria, sino que además difiere notablemente de un relato a otro. Surge la pregunta de cómo los cristianos pudieron tener conocimiento exacto de la sesión secreta judía y del proceso ante Pilato. Al historiador y al jurista los Evangelios le resultan incluso sospechosos de determinadas tendencias, debidas a la visión posterior creyente de la comunidad y de los mismos evangelistas, y que se acentuaron por las tendencias históricas que se advierten frente al judaísmo y al Estado romano. A medida que se valora el testimonio y fidelidad históricos de los Evangelios, el juicio oscila entre la plena aceptación de los pormenores allí referidos —suavizándose entonces las diferencias entre los distintos relatos— y el completo rechazo, concretamente de la acción judía contra Jesús; también se somete a crítica el proceso ante Pilato. Una obra fundamental, que estudia los problemas con profundidad científica, y que estudia los datos de los Evangelios con seriedad histórica y los somete a crítica, es la que ha escrito J. Blinzler. La posición contraria puede estar representada por P. Winter, quien desde su punto de vista judío, aunque recurriendo a los trabajos críticos de los exegetas cristianos, considera los relatos evangélicos como

un falseamiento tendencioso de la realidad histórica[81]. Entre una y otra hay numerosas posiciones intermedias, que aquí no vamos a exponer una por una.

¿Es posible leer con provecho espiritual el relato procesal de Marcos, sin necesidad de perderse en esta disputa científica? El lector creyente no puede dejar completamente de lado tales cuestiones; pues, justamente en el proceso de Jesús se expresa la voluntad y actividad del Jesús terrenal, y a los cristianos creyentes no puede serles igual que los judíos obrasen bien, cualesquiera que fuesen sus motivos, entregando a Jesús al tribunal romano, y que el juez romano actuase de un modo justo condenando a Jesús como insurrecto y sedicioso a morir en la cruz. Es preciso resolver por lo menos si se trata de un error de la justicia, de uno de los errores más terribles y de más graves consecuencias de la historia. Pues, si llevan razón quienes consideran justo el juicio del procurador romano, en tal caso el cristianismo todo sería un engaño sin igual, una ideología surgida después, que apenas tendría que ver algo con el Jesús histórico[82]. El cristianismo primitivo quiso poner en claro la injusticia humana que Jesús había padecido mediante el examen posterior de lo ocurrido en el proceso, y acabó yendo mucho más lejos. Pues llegó al pleno convencimiento de fe que Dios mismo había hecho justicia a Jesús, que le había resucitado de entre los muertos y que le confiará sus plenos poderes cuando le introduzca en la parusía como Señor y juez del mundo (cf. Mc 14,62).

---

81. J. BLINZLER, o.c. (nota 72); P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlín 1961; íd., *Mk 14,53b.55-64 ein Gebilde des Evangelisten*, en «Zeitschrift für die neutest. Wiss.» 55 (1962) p. 260-263; id., *The Marcan Account of Jesus' Trial by the Sanhedrin*, en «Journal of Theol. Studies» 14 (1963) p. 94-102.

82. Tales afirmaciones vuelven a aparecer una y otra vez y las han divulgado incluso los medios de comunicación masiva —como el serial de la *Süddeutsche Rundfunk* («El secreto del Rabino Jesús») —enero-marzo de 1970—; pero carecen de fundamento científico.

Esta latente acción procesal, este proceso de Dios contra el mundo incrédulo, lo ha expuesto Juan desde su visión teológica (cf. Jn 16,8-11). Pero también Marcos y su comunidad saben ya de esta realidad honda; nuestro evangelista la expone a su modo cuando subraya el plan salvífico, según el cual el Hijo del hombre debe ser «rechazado» por los hombres, y nos presenta a Jesús como el justo que padece siendo inocente y penetra en las tinieblas más profundas, pero que hasta en el más completo abandono sigue siendo el Hijo amado de Dios y a través de la muerte más infamante llega a la resurrección.

Quien ve las cosas así comprenderá que a la Iglesia primitiva no le interesaba el protocolo de unas sesiones judiciales. Tampoco quería, por otra parte, dar un relato fantástico, sino mostrar las cosas con una veracidad histórica que demostrase la inocencia de Jesús, incluso en una narración humana e histórica. Pero en la medida en que se prueba esa credibilidad desaparece el interés histórico propiamente dicho y la exposición tiende a poner en claro la latente realidad teológica. A ésta hemos de prestar interés especial, sin perder de vista el problema de si el convencimiento de la Iglesia primitiva sobre la inocencia de Jesús y la culpabilidad de sus jueces está fundamentado.

a) Sesión nocturna del sanedrín (14,53-65).

53 *Condujeron entonces a Jesús a casa del sumo sacerdote, y se reúnen todos los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas.* 54 *Pedro lo siguió de lejos hasta dentro del patio del sumo sacerdote, donde se quedó sentado con los criados, calentándose a la lumbre.*

55 *Entre tanto, los sumos sacerdotes y todo el sanedrín andaban buscando algún testimonio contra Jesús para*

darle muerte, pero no lo encontraban; [56] porque, aunque muchos testificaban falsamente contra él, los testimonios no concordaban. [57] Surgieron entonces algunos que testificaron falsamente contra él, diciendo: [58] «Nosotros le hemos oído decir: "Yo destruiré este templo, hecho por manos humanas, y en tres días construiré otro, no hecho por manos humanas."» [59] Pero ni aun así concordaba su testimonio. [60] Entonces el sumo sacerdote se levantó ante la asamblea e interrogó a Jesús: «¿No respondes nada a lo que éstos testifican contra ti?» [61] Pero él callaba y no respondía nada. De nuevo el sumo sacerdote le pregunta y le dice: «¿Eres tú el ungido (el Mesías), el Hijo del Bendito?» [62] Jesús respondió: «Pues sí, lo soy; y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo entre las nubes del cielo.» [63] Entonces el sumo sacerdote, rasgando sus vestiduras, exclama: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? [64] Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?» Todos ellos sentenciaron que Jesús era reo de muerte.

[65] Entonces algunos se pusieron a escupirle y a darle puñetazos, tapándole la cara, mientras le decían: «¡Haz de profeta!» Y los criados la emprendieron con él a bofetadas.

La disposición que el evangelista ha dado a esta tan discutida sesión nocturna del sanedrín, el tribunal supremo judío, se reconoce ya en la misma construcción formal. Al igual que en la perícopa de la resurrección de la hija de Jairo y de la mujer que padecía flujo de sangre (5,22-43), introduce un episodio —aquí la sesión del sanedrín— en medio de otro, que en este caso es la negación de Pedro (cf. v. 54.66-72). Mediante el v. 54 se prepara ya al lector, por lo menos, para lo que después va a ocurrir en el atrio. Los dos sucesos se contraponen de un modo inten-

cionado: mientras Jesús comparece ante sus jueces terrenos y es maltratado, le niega el discípulo que había afirmado solemnemente estar preparado a ir con él hasta la muerte. La estructura de la sesión judía se resiente fuertemente del proceso ante Pilato: numerosas acusaciones, silencio de Jesús, interrogatorio por parte del juez, respuesta de Jesús, condena, burlas e injurias. Se conserva sin embargo el carácter propio de cada uno de los procesos y se subraya cuidadosamente el colorido de cada uno. Parece que el proceso romano, más antiguo, sirvió en cierto modo de modelo para la sesión del tribunal judío. En ésta se reconoce la mano del evangelista al poner de relieve la constitución del sanedrín con sus tres grupos (v. 53), es decir, el sanedrín en pleno (v. 55; cf. 15,1), la «búsqueda» o intento de perder a Jesús (11,18; 12,12; 14,1), el testimonio falso y desacorde de los testigos que se presentan (v. 56.57.59) e incluso en la formulación de las palabras acerca del templo (v. 58), que él ha interpretado para la comunidad.

No puede negarse que aparece aquí una visión marcadamente cristiana que quiere demostrar la inocencia de Jesús en la fracasada audiencia de los testigos, y más tarde confronta la respuesta de Jesús —sin duda el punto más importante— con la pregunta del sumo sacerdote y que hace desembocar toda la sesión en una escena vergonzosa de burlas. Se comprende perfectamente que los autores judíos tengan por imposible semejante conducta de la suprema autoridad judicial judía. A ello se suman algunas consideraciones externas de notable valor. Incluso si la sesión no se celebró según el derecho penal posterior (farisaico) de la *Mishna*, que tendía a proteger al inculpado en la medida de lo posible, sino según el derecho procesal más antiguo y severo (saduceo), difícilmente se concibe que semejante proceso capital se haya celebrado du-

rante la noche y en una festividad. También la rápida convocatoria del sanedrín en pleno — 71 miembros — y la conclusión del proceso en una sola sesión presentan dificultades. Dificultades que suscita a su vez el dato un tanto impreciso de la sesión matinal (15,1) y el hecho de que Lucas hable sólo de ella, lo que proyecta ciertas dudas sobre la referida sesión nocturna. En Juan se habla sólo de un interrogatorio preliminar en casa de Anás (18,13. 19-23), y sólo brevemente de una conducción de Jesús a casa de Caifás, el sumo sacerdote en funciones (Jn 18,24).

¿Pronunció el tribunal judío una sentencia de muerte formal? ¿Hubo, pues, dos procesos, uno judío y uno romano? ¿Se llegó en el sanedrín, tras el establecimiento de la pena capital a que Jesús era acreedor, a tomar la resolución de acusar a Jesús ante el tribunal romano? Todas estas cuestiones resultan complicadas y de difícil solución. Sólo de un hecho no cabe dudar: que la mañana después de su prendimiento Jesús fue presentado ante el juez romano y acusado como presunto sedicioso.

No tenemos por qué resolver aquí la cuestión debatida; pero, aun siguiendo la opinión de que durante la noche no hubo una sesión formal del tribunal judío, el sanedrín no queda libre de la responsabilidad de haber entregado a Jesús al juez romano, de haber entregado al Hijo del hombre en manos de los gentiles, según la fórmula teológica de Marcos (10,33). Es verdad que se discute si los judíos tenían entonces la competencia judicial de sangre, es decir, el derecho a ejecutar una pena capital; pero con ello no se hace más que desviar la cuestión a otro terreno. Según Jn 18,31 carecían entonces de ese derecho, y aunque se sigue discutiendo la cuestión, son muchas las voces que confirman la veracidad del dato joánico[83].

---

83. El problema lo discute ampliamente J. BLINZLER, o.c., p. 229-244; la

El sanedrín no condenó a Jesús como un soliviantador político, y si fue ejecutado como tal por los romanos, según se afirma, las autoridades judías se hicieron culpables por su colaboración en un juicio injusto. No obstante sigue en pie la cuestión de cuál fue el crimen, merecedor de la pena capital, que el supremo tribunal judío atribuyó a Jesús; cuestión que apenas puede resolverse históricamente de un modo satisfactoria. Si entendemos la «blasfemia contra Dios» en un sentido amplio — la *Mishna* introdujo algunas precisiones al respecto —, se trataría de un conflicto religioso entre Jesús y el judaísmo dirigente. Era un conflicto a muerte, según Marcos y otros autores del cristianismo primitivo (cf. Jn 19,7) necesario, derivado de la misión de Jesús y de la incredulidad judía frente a esa misión. En este sentido, y aunque también venga impuesta por la visión cristiana de los acontecimientos, la exposición de Mc no sólo conserva su valor de testimonio, sino su fundamento histórico. En este aspecto vamos a meditarla ahora con mayor detenimiento.

Después de su prendimiento, Jesús fue conducido «a casa del sumo sacerdote», donde se habían reunido los miembros del sanedrín. El palacio — o vivienda — del sumo sacerdote, en que podría pensarse de primeras se encontraba según la tradición en la ciudad alta — en Sión —. Mas como no consta en ningún otro lugar que el sanedrín se reuniese allí para sus sesiones, hay que pensar más bien en el local habitual de las convocatorias, local cuyo emplazamiento preciso no se ha logrado establecer con seguridad. Al evangelista le interesa subrayar que estaban presentes «todos» los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas; es decir, la representación oficial del judaísmo.

---

exactitud de Jn 18,31 la impugna una vez más P. WINTER, *The Trial of Jesus and the Competence of the Sanhedrin*, en «New Test. Studies» 10 (1963-1964), p. 494-499.

El «patio» del sumo sacerdote —la palabra también puede designar el «palacio»— donde Pedro entra, aparece aquí como un patio interior en que los criados habían encendido un fuego para protegerse del frío de la noche. Este detalle sólo sirve como preparación a las negaciones de Pedro. Si antes se nos ha dicho que Pedro «lo siguió de lejos», es que la huida no debemos entenderla como un abandono de Jerusalén y el inmediato retorno a Galilea. Mas, a pesar de todas estas observaciones, si bien faltan las indicaciones topográficas precisas y los datos sobre el tiempo —aproximadamente entre las dos y las tres de la madrugada— y sobre el modo y medios en que se reunieron los miembros del sanedrín a tales horas, podemos descubrir que el evangelista no piensa en darnos un cuadro gráfico de los hechos sino algunos de sus aspectos teológicos.

La audiencia de los testigos era un requisito esencial en los procesos judíos, como puede verse ya en la historia de Susana: deben presentarse al menos dos testigos cuyas deposiciones coincidan hasta en los detalles; el acusado o la acusada no tiene por qué ser interrogado (Dan 13); pero puede seguir una nueva «prueba» de los testigos (Dan 13,51-59). Más tarde se requerían otras «investigaciones» —siete preguntas acerca de las circunstancias— y se permitían numerosas «pruebas» a discreción, respecto de los detalles. Marcos sin embargo presenta la audiencia de los testigos sólo de modo sumario cargando el acento en algunos puntos importantes: «todo el sanedrín andaba buscando» algún delito capital para condenar a Jesús, aunque sin éxito; hubo «muchos» testigos, pero deponían falsamente y sus afirmaciones no coincidían. Sólo se cita un testimonio concreto, la destrucción del templo, mencionada ya repetidas veces (cf. 13,2).

Sin duda Marcos reelabora aquí una tradición antigua. Jesús ha debido pronunciar alguna vez palabras alusivas

a la destrucción, pero cuyo tenor literal no podemos reconstruir con las distintas lecciones textuales que presentan notables diferencias. Una redacción más atenuada tenemos en Mt 26,61: «Yo *puedo* destruir el templo de Dios...»; distinta a su vez es la forma de Jn 2,19 y Act 6,14. Marcos subraya de nuevo que se trataba de un testimonio falso. Da también inmediatamente una explicación con el inciso —que sólo se encuentra en él— del templo «hecho por manos humanas» y el otro «no hecho por manos humanas». Es evidente que está pensando en el edificio de la comunidad de Dios; la comunidad como «nuevo» templo, como construcción escatológica de Dios, es una imagen que aparece también en los textos de Qumrán.

¿No pudo Jesús haber hablado efectivamente del fin del templo de piedra con su culto sacrificial, y de un nuevo templo (espiritual) que surgiría inmediatamente —«en tres días»—, bajo el que entendía a la comunidad? Quizá se trataba de un *mashal*, de un enigma, como los que gustaba emplear (cf. 7,15). Pero nosotros sólo lo hemos recibido a través de la interpretación de la Iglesia primitiva y de los distintos evangelistas: en Marcos referido a la comunidad (cf. también 11,17), en Jn 2,21 a la muerte y resurrección de Jesús. Tampoco podemos establecer las circunstancias históricas en que Jesús pronunció esa palabra sobre el templo. ¿En la purificación del templo de Jerusalén? ¿En un vaticinio sobre la destrucción del mismo templo? ¿En alguna otra ocasión?

Que semejante sentencia resultase altamente escandalosa para los dirigentes judíos, y en particular para los sumos sacerdotes, es algo que se comprende muy bien. Por lo mismo, bien pudiera haber desempeñado un cierto papel en la sesión; pero este argumento no se menciona en la polémica judía más antigua que conocemos contra

Yeshú, un antiguo pasaje del Talmud de Babilonia *(Sanh 43a).* Aquí más bien un heraldo clama cuarenta (!) días antes: «Será condenado a la lapidación por haber practicado encantamientos y haber seducido a Israel haciéndole apostatar.» Y se añade después: «Como nada se alegó en su defensa, le colgaron (!) la víspera del día de Pascua.» De este modo difícilmente puede sustentarse la hipótesis de que ese supuesto ataque al templo se adujese como acusación ante el juez romano (cf. también Lc 23,2). Marcos introduce aquí el *logion* del templo únicamente para ilustrar la audiencia de los testigos, que también se escucha después en las burlas de los judíos al crucificado (15,29), aunque sin ningún acento político.

La audiencia de los testigos termina sin resultado alguno, lo que pone en aprieto al sumo sacerdote. Por ello quiere inducir a Jesús a alguna afirmación comprometida, se adelanta y le pregunta: «¿No respondes nada a lo que éstos testifican contra ti?» Pero el silencio de Jesús hace fracasar también este intento. Se ha pensado que este silencio, que se repite ante el juez romano (15,4s), pretenda recordar el pasaje de Is 53,7, donde se dice del siervo de Yahveh: «Y no abrió su boca... como va la oveja al matadero...» Pero esta alusión bíblica no es segura; en nuestro contexto conduce a la solemne pregunta del sumo sacerdote que interroga a Jesús si es el Mesías, el Hijo del Bendito. Es ahora, finalmente, cuando el presidente del tribunal, que busca con todo el tribunal una causa de condenación, cuando pulsa el registro adecuado. Jesús afronta la pregunta y con su respuesta, que es un reconocimiento de su mesianidad no ciertamente en el sentido judío sino en la interpretación cristiana, hace posible la condena a muerte.

Tanto la pregunta como la respuesta se siguen discutiendo. ¿Cuál es el sentido exacto que tiene la pregunta

en boca del sumo sacerdote y qué pretendía con ella? La primera parte resulta bastante clara: se trata de saber si Jesús es el ungido, el Mesías. De acuerdo con la imagen habitual entre los judíos, el Mesías era el esperado Hijo de David, el rey Salvador. Pero el sumo sacerdote agrega otro título honorífico: «el Hijo del Bendito», es decir, de Dios. No obstante, «Hijo de Dios» no era una designación habitual del Mesías entre los judíos, aun cuando fuera posible teniendo en cuenta 2Sam 7,14 y Sal 2,7. ¿Quiere interrogar el sumo sacerdote acerca de alguna pretensión ulterior de Jesús? Esto resulta muy improbable, dado que los judíos no atribuían al Mesías ninguna dignidad divina y tampoco Jesús debió proclamarse nunca abiertamente como Hijo de Dios. Su modo de hablar que aparece en el Evangelio de Juan es una interpretación cristiana. Difícilmente, pues, pudo el sumo sacerdote formular la pregunta con el propósito de culpar a Jesús de blasfemia contra Dios. Lo que pretendía sonsacar a Jesús, ante todo, era la pretensión de ser el Mesías. Después habría seguido preguntándole hasta poder declararle culpable de alguna pretensión falsa y oportuna.

Pero la respuesta de Jesús le ahorró ese trabajo: Jesús no sólo se confiesa Mesías, sino que además expresa su pretensión con palabras que para la mentalidad judía entraban en el terreno reservado a Dios. Se designa a sí mismo como el Hijo del hombre; ellos le verán estar «a la diestra del Poder [= Dios] y viniendo entre las nubes del cielo». Esta confesión une dos pasajes bíblicos: el Sal 110,1 y Dan 7,13, y eso de un modo tan especial que ambos episodios dependen del mismo verbo «ver», aun cuando ello no sea posible en un solo acto. Todo hace suponer que en la afirmación principal «Veréis al Hijo del hombre... viniendo entre las nubes del cielo» (cf. 13,26), se ha insertado la otra: «Sentado a la diestra del Poder.» En el

tiempo intermedio antes de que el Hijo del hombre venga con el poder divino, comparte la soberanía divina al lado de Dios. Dentro de este contexto también resulta claro que Jesús con su venida como Hijo del hombre quiere indicar su función soberana y judicial: el que ahora está delante del tribunal judío aparecerá un día como juez en nombre de Dios. De este modo late en la respuesta de Jesús una clara amenaza a sus jueces humanos. Pero también se comprende por qué el sumo sacerdote cree escuchar una blasfemia contra Dios, y en señal de ello se desgarra los vestidos, según estaba prescrito. Y es que el juicio escatológico estaba reservado a Dios; la afirmación de un Jesús soberano y juez divino tenía que sonar escandalosamente en los oídos judíos. Nadie podía atribuirse semejante pretensión: sólo Dios en persona podía reservársela a su Mesías.

En este pasaje se hace patente el conflicto entre judaísmo y cristianismo: la afirmación de Jesús sólo se puede aceptar con la fe cristiana; para los que no creen es una blasfemia contra Dios. Si reconsideramos una vez más en este aspecto la pregunta del sumo sacerdote y la respuesta de Jesús, apenas cabe ya dudar de que la Iglesia primitiva ha tenido parte en esa formulación. Ya la pregunta del sumo sacerdote ha sido forzada de cara a la concepción cristiana —«el Hijo del Bendito»— y sólo los dos pasajes bíblicos combinados reflejan adecuadamente la confesión cristológica de la Iglesia primitiva. Y, a pesar de ello, todo el episodio se sitúa en el horizonte histórico: el sumo sacerdote interroga acerca de la mesianidad de Jesús; Jesús se confiesa Mesías, aunque corrige la esperanza de los judíos, rechazando una falsa concepción terrena y política, y se atribuye un mesianismo de dignidad divina en el sentido del «Hijo del hombre» de Dan 7,13 y del Señor exaltado a la diestra de Dios (cf. 12,25-27).

Sin duda que la Iglesia primitiva no sabía, o no sabía exactamente, cómo había hablado Jesús en el interrogatorio ante el tribunal judío; pero sí que sabía del repudio incrédulo de Jesús por parte de los dirigentes judíos, un repudio surgido de la más profunda oposición y que los llevó a entregarlo en manos de los paganos. Y esto bastaba para estructurar la mencionada oposición del modo indicado. Todo el sanedrín reconoce a Jesús reo de muerte. No se dice expresamente, sino de un modo discreto, que los miembros del consejo lo condenaron a muerte: proclaman contra él que es reo de muerte. No se expresa, pues, de manera absoluta una conclusión formal del proceso con la sentencia de muerte, lista para su ejecución ulterior.

La escena inmediata de las burlas ilustra el crimen de blasfemia del que, a los ojos de aquellos judíos, Jesús se había hecho culpable. Teniendo en cuenta las circunstancias, son los mismos miembros del tribunal los que le escupen por desprecio y le escarnecen como a falso profeta cubriéndole el rostro, golpeándole y preguntándole quién le ha golpeado. De ellos se distinguen los criados que la emprenden con él a bofetadas. Por lo demás, históricamente apenas se concibe esta escena ante el supremo tribunal judío. Pero el evangelista y la tradición primitiva cristiana anterior a él la han referido para poner de relieve la oposición insuperable y alentada por las pasiones entre la incredulidad judía y la fe cristiana en el Hijo de Dios. No puede excluirse un núcleo histórico. Bien podría haber ocurrido como lo cuenta Lucas: que Jesús hubiera sido escarnecido y maltratado durante la noche por el cuerpo de guardia (cf. Lc 22,63-65). Ni a partir de la profecía bíblica de Is 50,5s; 53,7, se explica la escena adecuadamente.

b) Negaciones de Pedro (14,66-72).

[66] *Estando Pedro abajo, en el patio, llega una de las criadas del sumo sacerdote,* [67] *y, al ver a Pedro, que se estaba calentando, lo mira atentamente y le dice: «También tú andabas con el Nazareno, con Jesús.»* [68] *Pero él lo negó: «Ni sé ni entiendo lo que tú estás diciendo.» Y se salió fuera, al vestíbulo.* [69] *La criada, mirándolo, comenzó otra vez a decir a los presentes: «Ése es de ellos.»* [70] *Pero él lo seguía negando de nuevo. Poco después, los presentes volvieron a decirle a Pedro: «Realmente, tú eres de ellos; pues también tú eres galileo.»* [71] *Pero él se puso a maldecir y a jurar: «¡Que no conozco a ese hombre del que estáis hablando!»* [72] *En aquel momento cantó un gallo por segunda vez. Entonces recordó Pedro aquello que Jesús le había dicho: «Antes que el gallo cante por segunda vez, tres veces me habrás negado tú.» Y rompió a llorar con grandes sollozos.*

Al escarnio de Jesús por parte de sus enemigos se une la negación de Pedro. El episodio, preparado ya en el v. 54, es simple, aunque está narrado de un modo que impresiona.

Las numerosas diferencias de detalle, que puedan establecerse comparándolo con los otros Evangelios, no afectan a la tradición antigua. Los hombres de entonces no habrían comprendido por qué un episodio así no debía narrarse con algunas variaciones. Para ellos no tenía importancia el que la segunda vez hubiera dirigido la palabra a Pedro la misma criada (Mc) u otra distinta (Mt), ni que la tercera vez lo hubiesen hecho los circunstantes, algún «otro» (Lc) o un individuo determinado (Jn): un pariente de Malco. En Marcos y en Mateo, Pedro cambia

de lugar después de la primera negación: se aleja del fuego encendido en el patio interior refugiándose en el zaguán de la entrada. Sólo ellos subrayan también el clímax en la tercera negación refiriéndose a las imprecaciones y juramentos de Pedro. Juan lo cuenta de otro modo. Pero lo esencial está igualmente certificado en todos los evangelistas: la triple negación que termina con el canto del gallo y que da cumplimiento al vaticinio de Jesús. Los intentos por negar la historicidad del episodio, como si el relato pretendiese exponer de forma simbólica las vacilaciones de Pedro —tres virajes en su vida— o su debilidad humana, suenan a elucubraciones y producto de una fantasía ilustrada. Es difícil imaginar que la Iglesia primitiva, aun en los círculos menos afectos a Pedro, hubiese podido inventar semejante historia. Cierto que la palabra de Lc 22,32 habla de la fe de Simón que no sucumbirá, y que la frase «cuando luego hayas vuelto» puede haberla introducido Lucas más tarde. Pero ¿ha desaparecido la fe de Pedro? Nada nos dice sobre el particular la historia de la negación, aunque aparezca claramente que en la hora de la prueba fue cobarde y bébil.

En el relato de Marcos hay una gradación buscada. Frente a la criada que reconoce a Pedro y le acusa de ser seguidor de Jesús, «el Nazareno» —sin duda por razón de procedencia—, Pedro se muestra ignorante y tranquilo: no quiere entender de qué le está hablando. La segunda vez, cuando ella le descubre en el atrio y comunica a otros su sospecha, Pedro vuelve a negarlo. Mas cuando los circunstantes se meten con él porque le reconocen como galileo —a causa de la pronunciación—, Pedro empieza a maldecirse y a jurar que no conoce «a ese hombre». Las imprecaciones y juramentos así como la designación despreciativa de Jesús muestran hasta qué punto estaba Pedro desconcertado y era presa del pecado. Entonces el

canto del gallo le hace reflexionar y, profundamente conmovido por su caída, rompe a llorar.

De este modo la narración está perfectamente construida, aunque subordinada al conjunto. Marcos sin duda la ha dispuesto así de una manera consciente. Lo que quiere mostrar es que el vaticinio de Jesús se ha cumplido. Ello se echa de ver mediante el recuerdo de Pedro. Los mejores manuscritos nada dicen del primer canto del gallo, aunque todos mencionan el segundo. Esto produce en la narración una cierta sorpresa; pero los cristianos deben ver que el vaticinio de Jesús se ha cumplido literalmente. Inmediatamente muestra el evangelista la actitud negativa de Pedro en abierto contraste con la postura valiente de Jesús. Mientras el Maestro reconoce ser el Mesías, el Hijo del hombre, lo que le acarrea una sentencia de muerte y el ser escarnecido como blasfemo, el discípulo reniega ante una criada y unos siervos de su comunión con Jesús. Finalmente, el evangelista subraya una vez más la amonestación a la comunidad, que ya debía haberla tomado muy en serio cuando Jesús pronunció su vaticinio: construir sobre las fuerzas y capacidad personales resulta falaz y peligroso. Un pequeño tropiezo basta para dar al traste con el orgullo humano; es necesario seguir a Jesús humildemente por su camino y pedir fuerza para no sucumbir a la tentación (cf. 14,38).

c) Proceso ante Pilato (15,1-5).

[1] *Y en cuanto amaneció, los sumos sacerdotes con los ancianos y escribas, es decir: todo el sanedrín, después de preparar la conclusión del acuerdo, ataron a Jesús, y lo llevaron y entregaron a Pilato.* [2] *Pilato lo interrogó: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Él le contesta: «Tú lo dices.»*

[3] *Y los sumos sacerdotes lo acusaban con insistencia.*
[4] *Pilato le preguntaba de nuevo: «¿No contestas nada? Mira de cuántas cosas te acusan.»* [5] *Pero Jesús ya no respondió absolutamente nada, de forma que Pilato quedó maravillado.*

El proceso ante Pilato pertenece al substrato más antiguo del relato de la pasión. Si se narraba la ejecución de Jesús en la cruz, era necesario mostrar también cómo se había llegado a dicha condena por parte del juez romano. Mas para ello el antiguo relato se atenía a lo estrictamente necesario, y Marcos no va más allá; sólo el episodio de Barrabás está narrado con alguna mayor tensión. El relato del proceso, si es que se le puede llamar así, es fragmentario, poco claro y, a poco que se analice, está montado con propósitos teológicos. Todo gira en torno a la pregunta de si Jesús es «el rey de los judíos» (v. 2.9.12). La pregunta debía aclararse, porque el «título», el letrero que aparecía sobre la cruz, daba esa razón como causa de la condena (15,26). Sin embargo sabemos extraordinariamente poco sobre el desarrollo del interrogatorio. A la pregunta directa del juez romano Jesús responde afirmativamente; a las numerosas acusaciones de los príncipes de los sacerdotes, y pese a que Pilato le requiere a que tome posiciones, no responde nada. Tras esta exposición hay que suponer una intención particular.

Mediante el giro «y en cuanto amaneció», quiere el evangelista enlazar la sección precedente con el proceso ante Pilato. La indicación cronológica que era de madrugada —«amaneció»— se conecta aparentemente bien con el segundo canto del gallo (14,72); pero en realidad empieza un nuevo relato que Marcos quiere relacionar con la sesión del tribunal judío. Eran las primeras horas de la mañana —hacia las seis— cuando el gran consejo llegó

a la «conclusión del acuerdo». La expresión griega sin embargo puede significar también que hubo una reunión para deliberar, lo que ha inducido a creer que el sanedrín celebró después una segunda sesión. Pero, a juzgar por el tiempo transcurrido resulta poco probable, dejaría sin señalar el contenido de la resolución y chocaría con la exposición de Lucas, según la cual no hubo más que una sesión: la de la mañana (Lc 22,66).

Marcos lo presenta de tal modo que la sesión nocturna se prolonga hasta las primeras horas de la mañana cuando el sanedrín toma el acuerdo de entregar a Jesús al tribunal romano. Con esto no se quiere decir que tal exposición responde al curso histórico de los hechos (véase la introducción al proceso de Jesús). Lo que interesa al evangelista es poner de relieve que la suprema autoridad judía, el sanedrín en pleno, como ha dado a entender al enumerar de forma intencionada los distintos grupos en él representados, ha entregado a Jesús a la justicia romana. Con ello pone en evidencia a los príncipes de los sacerdotes, responsables políticos; pero la entera representación del pueblo se encuentra detrás de este acuerdo y coopera así a la condena de Jesús por parte de los gentiles. Hacen atar a Jesús, no sólo por razones de seguridad, sino también como señal de que le tienen por un criminal peligroso, por un agitador. La expresión «entregaron» tiene aquí ante todo el sentido del lenguaje procesal de «acusar a alguien ante un tribunal» (cf. 13,9.11); mas para Marcos conserva también el eco teológico más profundo de que el Hijo del hombre ha sido entregado a manos de los pecadores (9, 31; 10,33; 14,41).

Las sesiones judiciales romanas empezaban con el despuntar del día. A diferencia de lo que ocurría en la práctica judía, donde contaban sobre todo las deposiciones de los testigos, en el tribunal romano se escuchaba primero

al. propio acusado; en las provincias, cuando no se trataba de un ciudadano romano, esto se hacía en forma más breve que en los procesos acusatorios contra un ciudadano romano, reglamentados con todo detalle. Sólo más tarde oímos las acusaciones de los sumos sacerdotes (v. 3), y esto sólo de un modo sumario. Se pone ahí de manifiesto una vez más que al evangelista no le preocupa describir el curso exacto de los sucesos, sino poner de relieve lo que considera más importante. Se presupone la acusación por la pregunta que Pilato formula: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Debieron, pues, acusar a Jesús de pretender ser el rey de los judíos, lo cual a los ojos de Pilato equivalía a ser un cabecilla y agitador político. Lucas, que pone la acusación al principio, explica: «Hemos encontrado a este hombre pervirtiendo a nuestro pueblo, prohibiendo pagar los tributos al César y diciendo que él es rey, el Mesías.» Pilato a lo sumo ha podido preguntarle: «¿Te haces pasar por el rey de los judíos?» Pero Marcos emplea a propósito aquella otra fórmula para dar así a entender cuál era la pregunta decisiva.

No puede pasarse por alto el paralelismo con la pregunta del sumo sacerdote —momento culminante en la sesión del sanedrín—; pero también son evidentes las diferencias: allí la pregunta interroga acerca del Mesías, del Hijo del Bendito en sentido religioso; aquí la pregunta versa sobre el rey de los judíos en un horizonte político. Algo parecido ocurre con la respuesta de Jesús: allí es una clara confesión de mesianidad —«Lo soy»—, aunque completada por una interpretación cristiana; aquí, es una respuesta con reservas —«tú lo dices»—, que contiene una afirmación, pero subraya el sentido de reserva. Pues, Jesús no puede declararse sin más ni más «rey de los judíos» en el sentido de quien le interroga, aunque lo sea en otro orden de cosas. El reconocimiento de una realeza de

Jesús por parte de los primeros cristianos no puede tampoco excluirse de Marcos. La condena, y más aún los escarnios, de Jesús como «rey de los judíos» (15,16-20; cf. 15,32), contienen para él, sin duda de ningún género, una verdad encubierta, como las palabras de los demonios que Jesús rechazaba. Sólo que Jesús —a diferencia de lo que ocurre en el Evangelio de Juan— no explica su realeza al gobernador romano. La respuesta escueta dice bastante; aquel gobernante no podía entenderlo.

Las numerosas acusaciones de los príncipes de los sacerdotes evidencian su deseo de llevar a Jesús a la muerte, pero no se expresan con detalle. Estilísticamente tienen la función de hacer más extraordinario e impresionante el silencio de Jesús. Jesús no contestó absolutamente nada, hecho que se pone aún más de relieve con la admiración de Pilato. Seguramente que este silencio de Jesús responde a su conducta real delante del juez romano (cf. también Jn 19,9s); pero debe tener asimismo un sentido teológico. ¿Qué significa el silencio de Jesús para la Iglesia primitiva y para nuestro evangelista?

Podría pensarse dentro de este contexto en el cántico del siervo paciente de Yahveh (Is 53,7); pero esa relación escriturística no aparece clara. Podría darse también un desprecio de los judíos que, al igual que los falsos testigos ante su propio tribunal, sólo aportan acusaciones infundadas y calumniosas. Pero en su teología del Hijo del hombre, Marcos ve las cosas todavía con mayor profundidad: Jesús no hace ningún intento por debilitar las acusaciones que contra él se formulan a fin de recorrer el camino que se le ha trazado. En la admiración de Pilato tal vez se sugiere también que irradiaba de Jesús una dignidad y majestad oculta. Pero el relato es demasiado descarnado para poder afirmar con certeza esa interpretación en el sentido joánico. El silencio de Jesús pertenece a la ima-

gen del Hijo del hombre, el cual, desconocido y despreciado por los hombres, calumniado y odiado, asume obediente los sombríos padecimientos, sabedor de su destino y de la voluntad del Padre.

d) Indulto de Barrabás y condena de Jesús (15,6-15).

[6] *En cada fiesta, les dejaba en libertad un preso, el que ellos pidieran.* [7] *Había entonces uno, llamado Barrabás, encarcelado con los sediciosos que en el motín habían cometido un homicidio.* [8] *Y cuando la multitud subió, se puso a pedirle el indulto que les solía conceder.* [9] *Pilato les contestó: «¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?»* [10] *Pues bien sabía que por envidia se lo habían entregado los sumos sacerdotes.* [11] *Pero los pontífices soliviantaron al pueblo, para que les soltara más bien a Barrabás.* [12] *Respondiendo Pilato de nuevo, les decía: «¿Qué voy a hacer, pues, con ese que llamáis rey de los judíos?»* [13] *Ellos gritaron de nuevo: «¡Crucifícalo!»* [14] *Pilato les replicaba: «¿Pues qué mal ha hecho?» Pero ellos gritaron cada vez más fuerte: «¡Crucifícalo!»* [15] *Entonces Pilato, consintiendo en dar satisfacción a la plebe, les soltó a Barrabás, y entregó a Jesús, después de mandarlo azotar, para que lo crucificaran.*

La historia de Barrabás, que sólo desempeña una función marginal en el proceso de Jesús, era importante para la Iglesia primitiva porque descubre algo de los motivos que indujeron al gobernador romano a condenar a Jesús. Su carácter episódico, sospechoso para el historiador, más bien contribuye a ocultar los verdaderos motivos. ¿Ha cedido Pilato a la presión del populacho y se ha dejado arrastrar con plena conciencia a una decisión equivocada

e incluso a un asesinato legal? La imagen de Pilato, tal como la conocemos por las fuentes profanas, no apoya semejante impresión. Era un hombre que despreciaba a los judíos y que no retrocedía ante la violencia y la crueldad. Ya al tomar posesión de su cargo —el año 26 d.C.— provocó un incidente, pues hizo llevar a Jerusalén las imágenes de Tiberio, que figuraban en los estandartes, para colocarlas allí. Pero los judíos bajaron hasta su residencia en Cesarea, alborotaron durante cinco días y, cuando Pilato mandó a los soldados que con las espadas desenvainadas rodeasen a la multitud, gustosos ofrecieron sus cuellos. Cambió entonces de actitud y el César acabó por ordenar que las imágenes se colocasen en Cesarea. Más tarde estalló una nueva sedición cuando Pilato quiso financiar los trabajos de una conducción de agua con el tesoro del templo. El procurador distribuyó entre la multitud a los soldados vestidos de paisano, los cuales degollaron a numerosos judíos. Tras un acto de violencia, que tuvo lugar después de la muerte de Jesús, y sobre la base de una reclamación de su superior Vitelio, legado de Siria, hubo de justificarse en Roma y acabó por ser depuesto (35 d.C.).

El indulto habitual de un preso con ocasión de una fiesta judía, indulto que no está certificado en ningún otro lugar, no parece corresponder precisamente a un hombre así. Conviene sin embargo ser cauto con los juicios apodícticos. Pilato estaba advertido con la constante y encarnizada resistencia de los judíos, y como hombre frío, calculador y político, bien podía conceder a la voluntad popular la suerte de un judío que estaba acusado de sedición. En este sentido merece alguna fe la exposición joánica, según la cual Pilato estuvo sometido a la presión política (Jn 19,21s).

El relato de Marcos muestra su tendencia a atribuir a los sumos sacerdotes la culpa de la condena a muerte de

Jesús. Ellos son los que instigan al pueblo para que pida el indulto de Barrabás y la crucifixión de Jesús. Por lo demás, la condescendencia de Pilato frente al clamor del populacho no constituye una justificación ni una honra para el procurador y juez romano. Pero el relato tampoco persigue el objetivo de dejar plenamente limpio de culpa al romano. También aquí laten por debajo unas ideas teológicas: Jesús es postergado a un sedicioso y homicida y condenado a la muerte de los criminales. El Hijo del hombre cae «en manos de los pecadores» y sucumbe a la acción conjunta de la debilidad y malicia humanas. Para Marcos también Pilato pertenece al grupo de hombres culpables de la muerte de Jesús, pero que con su acción no han hecho más que llevar a efecto el plan secreto de Dios. El motivo apologético de dejar establecida la inocencia de Jesús por boca del juez romano aparece con mayor fuerza en los relatos de Lucas y de Juan (cf. Lc 23,4.14.22; Jn 18,38; 19,4.6); y más tarde se podrá también advertir claramente la tendencia a inculpar a los judíos en favor del representante del imperio romano. Sin duda que todo esto ha influido también en el relato de Mc; mas no debemos perder de vista su orientación teológica.

Desde luego que no puede probarse la amnistía regular de un preso con motivo de una gran festividad; pero hay ciertos indicios de semejante práctica. El historiador romano Livio habla de una amnistía más amplia con ocasión de una fiesta (v. 13,8); y en un papiro se nos ha conservado el protocolo de una sesión judicial, del año 85 d.C., en Egipto: un procurador libera a un malhechor por deseo del pueblo [84]. Más importante aún es un pasaje de la *Mishna*, en que se mencionan cinco grupos para los que se debe sacrificar el cordero pascual; entre ellos hay

84. Véase en A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubinga [4]1923, p. 229s.

uno «al que se ha prometido sacarle de la cárcel» (*Pesahim* VIII, 6*a*). Dado que a los presos de una cárcel judía se les llevaba a la cárcel su parte del cordero pascual, debe tratarse de prisioneros en un calabozo romano [85].

Tendríamos, pues, que representarnos la escena descrita por Marcos ya antes de la tarde de pascua: una multitud popular se dirige a la fortaleza Antonia — al palacio de Herodes, si es que el gobernador romano residía allí — y le reclamaba su «derecho». Pilato intenta persuadirles para que escojan la liberación de Jesús, el «rey de los judíos» y solucionar de este modo un asunto dificultoso para él. Se dice también que sabía que los príncipes de los sacerdotes habían entregado a Jesús a su tribunal «por envidia». La expresión sólo aparece aquí en Marcos, y quiere decir sin duda que estaban celosos del gran prestigio de que Jesús disfrutaba entre el pueblo, y que en todo caso perseguían unos motivos egoístas y oscuros. Pero los príncipes de los sacerdotes instigan «al pueblo», es decir a los jerosolimitanos que les eran afectos, a que pidan la libertad de Barrabás.

Acerca de este Barrabás, que en Mt 27,18 algunos manuscritos le llaman también «Jesús» — Barrabás sería entonces como un apellido: «hijo de Abás» — se han dado algunas indicaciones que parecen probables: pertenecía a un grupo de hombres que evidentemente hacía poco que habían provocado un amotinamiento y cometido un homicidio. Estas pequeñas sublevaciones eran entonces muy frecuentes y por lo general los romanos las ahogaban inmediatamente en sangre. No sabemos nada más concreto acerca de este grupo levantisco ni de su importancia. Una combinación con los datos de Lc 13,1 o las especulacio-

---

85. Cf. CH.B. CHAVEL, *The Releasing of a Prisoner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem*, en «Journ. of Biblical Lit.» (60 (1941) p. 273-278; asimismo J. BLINZLER, o.c., p. 317-320.

nes acerca de una «sublevación en la fiesta de los tabernáculos», resultan extremadamente problemáticas. Con ello no se dice en modo alguno que Jesús estuviese relacionado con tales rebeldes. Si la Iglesia primitiva quería encubrir una actividad subversiva de Jesús, mal aconsejada habría andado en el mero hecho de referir el episodio de Barrabás.

En Marcos la acción encaminada a la amnistía pascual parte del pueblo, lo cual parece más congruente que el ofrecimiento que Pilato hace de forma espontánea según Mt 27,17 y Jn 18,39. Con tal motivo lo único que hace el procurador romano es intentar liberar a Jesús. Pero la multitud del pueblo, embaucada por los sumos sacerdotes, reclama el indulto de Barrabás. La ulterior pregunta de Pilato sobre qué debía hacer con Jesús desata el grito de «¡Crucifícalo!». Es el único pasaje del Evangelio en que la «multitud» se muestra tan hostil a Jesús; pero hay que tener en cuenta que aquí sólo se trata de un determinado sector, adicto a los sumos sacerdotes, difícilmente del pueblo en general que tan gustosamente había escuchado a Jesús en el templo (Mc 12,37), y menos aún del pueblo de Galilea, la patria de Jesús. En Marcos toda la responsabilidad recae sobre los sumos sacerdotes; pero este grito de «¡Crucifícalo!», que adquiere caracteres de un clamor fanático tras la renovada intervención del gobernador en favor de Jesús, sigue siendo un signo pavoroso de hasta dónde pueden llevar el odio y la demagogia. Para Marcos equivale al pleno cumplimiento de la predicción de Jesús de que el Hijo del hombre sería «rechazado». Pilato cede a la presión del pueblo, deja libre a Barrabás y «entrega» a Jesús para que sea crucificado. El término indica aquí la ejecución de la sentencia. Nada se nos dice del pronunciamiento formal de la sentencia, pero sí de una orden de que Jesús fuese azotado.

Sorprende la brevedad con que se cuenta el curso del proceso. Ella confirma la idea de que la Iglesia primitiva no quería brindar el desarrollo exacto del proceso, sino sobre todo presentar la pasión de Jesús. Y, pese a conocer lo terrible de aquel tormento, el relato más antiguo no se detiene en las torturas físicas, que sin duda debieron padecer también muchos otros hombres, sino que pone el acento en la injusticia que se cometió con su Señor inocente: Barrabás el sedicioso queda libre; Jesús tiene que emprender el camino hacia la cruz.

La flagelación aparece en conexión estrecha con la crucifixión; de hecho era el primer paso hacia la misma para debilitar a los condenados y hacerles todavía más intolerables los tormentos de la crucifixión. La flagelación romana —que también podía imponerse (cf. Lc 23,22) o aplicarse como castigo independiente para lograr una confesión, como tal vez es el caso de Jn 19,1— consistía en el azotamiento con el «flagelo» *(flagrum)*, un látigo de correas de cuero o de cadenillas de hierro, rematado en las puntas con piedrecillas o con bolitas de hierro. Probablemente tuvo lugar en el interior del pretorio. Con ella empiezan los padecimientos físicos de Jesús, a quien nada se le escatimó de los dolores que los hombres han preparado para los hombres. Los escritores romanos aluden también con horror y espanto al castigo de la cruz; era la muerte de los criminales, los esclavos y los rebeldes.

3. Vía crucis, muerte y resurrección (15,16-16,8).

El corte que hemos introducido después de la condena de Jesús, para seguirle ahora en su camino doloroso bajo el peso de la cruz, es un corte artificial que sólo sirve para facilitar la visión de conjunto. En la exposición de Mc

sigue inmediatamente la escena de los escarnios por parte de los soldados romanos; tras este breve inciso se sale inmediatamente del tribunal camino del lugar de la ejecución. Esto coincide con el hecho de que Marcos no está interesado por un relato formal del proceso —ni una vez se menciona la sentencia—, sino que sólo quiere presentar la pasión de Jesús. Por ello tampoco debemos esperar ningún dato sobre los detalles de la ejecución, sino más bien un cuadro de los padecimientos de Jesús que se expone a la comunidad, padecimientos que en su dimensión profunda se presentan precisamente como los del condenado inocente, del justo perseguido, del Hijo de Dios que muere en el mayor desamparo. Además de todos los padecimientos físicos, tiene también que soportar burlas y escarnios, y hasta experimentar el abandono por parte de Dios. Pero con su muerte, que se anuncia con un gran grito, se opera un cambio: el velo del templo se desgarra, el centurión pagano confiesa: «Este hombre era hijo de Dios», y la presencia de las mujeres cita ya al lector para la mañana de pascua. Jesús recibe una sepultura honrosa y, tras el reposo sabático, sigue la visita de las mujeres al sepulcro en el que resuena el mensaje de la resurrección.

También en esta última parte de la historia de la pasión no puede por menos de reconocerse un montaje teológico. La comunidad recibe una explicación ilustrada, que se remonta al acontecimiento histórico, de su profesión de fe, de que Jesús «murió y fue sepultado, y resucitó al tercer día» (cf. 1Cor 15,3s), no sin la aclaración, cierta sólo para los creyentes, de que «murió por nuestros pecados». Todo esto no se dice de forma explícita en el relato; pero el otro inciso, que leemos en aquella antigua fórmula de fe, «según las Escrituras», sí que se expresa ya en la medida de lo posible en el relato posterior de la pasión y muerte de Jesús, y no por medio de citas de

cumplimiento formales, pero sí en una alusión implícita a la Escritura, incluso en la palabra postrera de Jesús, que es la palabra de un salmo en lengua aramea. Hay referencias veladas a los salmos, que expresan los padecimientos de los justos y que la Iglesia primitiva entendió en un sentido mesiánico, es decir, en relación con su Mesías moribundo. Estos salmos pasionarios de los justos perseguidos y humillados cargan el acento principalmente en los sufrimientos internos, que la Iglesia ha experimentado profundamente.

Marcos tuvo que añadir muy poco a este relato que seguramente ya encontró formado. Deja que el acontecimiento hable por sí mismo con un lenguaje llano. Sólo cabría esperar que, después del mensaje de la resurrección que las mujeres escuchan en el sepulcro, hiciera seguir un relato de las apariciones (cf. 1Cor 15,5), sobre todo después del encargo para los discípulos, y para Pedro en particular (16,7), en que se les prometía ver al Resucitado en Galilea. Pero ahí se interrumpe el relato de Mc. Se ha conservado otra conclusión posterior, bien porque no se encontró nada más después de Mc 16,8 o bien porque se quiso sustituir con ella el primitivo final de este Evangelio. Apenas es posible dudar de que el relato de la pasión intenta servir, a su modo, a la predicación, que había encontrado su eco más grave en aquella antigua fórmula de fe.

a) Jesús escarnecido como rey de los judíos (15,16-20*a*).

16 *Los soldados lo condujeron entonces dentro del palacio, es decir, al pretorio, y convocan toda la cohorte.* 17 *Lo visten de púrpura y le ciñen una corona de espinas que habían entretejido;* 18 *y comenzaron a saludarle: «¡Salve, rey de los judíos!»,* 19 *al mismo tiempo que le golpeaban*

la cabeza con una caña, le escupían y, doblando las rodillas, le hacían reverencias. [20a] *Cuando acabaron de burlarse de él, le quitaron la púrpura y le pusieron sus propios vestidos.*

Después de la condena de Jesús, el cuerpo de guardia romano ejercita con él su petulancia haciendo objeto de sus burlas crueles al «rey de los judíos». Lucas pasa por alto la escena, sin duda no sólo para evitar una segunda burla después del escarnio de Jesús por obra de los judíos, sino también por consideración a los romanos. Juan trae la «coronación de espinas» en el curso de la sesión judicial; según él, Jesús viene presentado al pueblo como un pobre rey de burlas (Jn 19,2-5). Como esta escena tiene para el cuarto evangelista un sentido profundo —«Aquí tenéis al hombre»—, seguramente que la ha anticipado por esa razón. Sólo después de la condena podían atreverse unos soldados romanos a practicar una conducta tan petulante con un preso. La escena es históricamente digna de crédito y perfectamente imaginable en el tiempo intermedio hasta la ejecución. Pertenece sin duda al relato de la pasión anterior a Mc y demuestra que la Iglesia primitiva conservaba un recuerdo doloroso y vivo precisamente de tales humillaciones de su Señor. No debió serle muy difícil conocer este episodio, que tuvo lugar en el interior del pretorio, pues los soldados pudieron haberlo contado.

«Toda la cohorte» no es la guarnición permanente de la fortaleza Antonia, sino la escolta que el gobernador había llevado consigo desde Cesarea; pues, como motivo de las grandes festividades, que fácilmente podían degenerar en amotinamientos y sublevaciones a causa de la gran afluencia de peregrinos, solía abandonar su residencia junto al mar para acudir a la capital. No cabe decidir de forma segura si en Jerusalén residía en la fortaleza An-

tonia o en el palacio de Herodes más retirado del templo. La gran plaza enlosada, que hay se señala como el Litóstrotos (Jn 19,13), habría sido —si la localización es correcta— el lugar del tribunal en las proximidades de la fortaleza Antonia. Entre los soldados romanos tal vez se encontraban también tropas auxiliares sirias, bien conocidas por su odio contra los judíos. Así se explicaría aún mejor los groseros y odiosos escarnios de Jesús como el «rey de los judíos»; los propios judíos evitaban esta designación y preferían hablar del «rey de Israel» (15,32).

El episodio está contado de una manera gráfica: los soldados visten a Jesús una tela purpúrea, tal vez un viejo manto de soldado de color rojo y le colocan sobre la cabeza una corona tejida de espinas. Abrojos y zarzales abundan en Palestina. No hay por qué pensar en grandes espinas taladrantes; muchos exegetas creen que el casquete de espinas no produjo a Jesús ningún hematoma sanguinolento. Los soldados estaban más interesados en una acción de burla que en añadir nuevos dolores corporales. El manto de púrpura, la diadema y el cetro eran las insignias regias que los soldados imitaron en el «rey de los judíos» con cosas ridículas. Así le dieron una caña, primero en la mano seguramente (Mt 27,29), hasta que se la quitaron golpeándole con ella la cabeza. Se burlaban de él con una «genuflexión», como la que debían practicar los grandes y personajes ilustres ante un rey. Pero la escena terminó de modo grosero escupiéndole por desprecio y golpeándole con la caña. Todo esto viene referido sin paliativos, aunque sin exageraciones, y sobre el comportamiento de Jesús no se dice ni una sola palabra. Es la víctima indefensa de unos rudos soldados.

En la antigüedad conocemos varias parodias similares, de casos aislados y de usos regulares. Según Filón de Alejandría, con ocasión de la entrada de Agripa en la

capital egipcia un tonto, de nombre Carabás, fue coronado con una corona de papel, cubierto con un manto y provisto de una caña en la mano, y después se imitó una audiencia solemne; todo ello para burlarse del rey judío. En las fiestas saturnales, según un relato martirial antiguo, un soldado hacía el papel de Cronos y debía después morir como ofrenda en honor del dios. Entre los persas se dejaba campar por sus respetos a un malhechor, cual si fuese un rey, hasta que se le flagelaba y colgaba. Pero establecer cualquier tipo de conexión entre los escarnios de Jesús y estos usos es un error de la investigación, empeñada en ver por todas partes razones míticas o supersticiosas. La historia de Carabás es naturalmente parangonable; pero no puede aducirse para explicar las burlas de Jesús por la semejanza de nombre con Barrabás.

Para la Iglesia primitiva y para Marcos la escena burlesca tiene el valor de la tradición porque conservaba el recuerdo doloroso de los escarnios de Jesús como rey de los judíos. Como tal fue llevado a la cruz: pospuesto a Barrabás, condenado por el juez romano, escarnecido por los soldados, objeto de las burlas de los judíos bajo la misma cruz y expuesto a la vergüenza ante el mundo por el título que pendía sobre su cabeza. Y, a pesar de todo ello, era y es para la Iglesia primitiva soberano y rey, a quien el propio Dios entregó su poder. Marcos no destaca con mayor relieve este aspecto, porque le interesa una dimensión todavía más profunda: Jesús es el Hijo de Dios, a quien los hombres han de irrogar el mayor oprobio, porque Dios así lo ha decretado para llevarlos a la conversión por medio de la maldad de ellos y de su amor oculto. Pero Marcos quiere también avergonzar a sus lectores que se resisten al seguimiento de su Señor vilipendiado.

b) Vía crucis y crucifixión (15,20*b*-27).

[20b] *Luego lo sacan para crucificarlo.* [21] *Y a un hombre
que pasaba por allí, que volvía del campo, Simón de
Cirene, padre de Alejandro y de Rufo, lo obligan a llevarle
la cruz.*
[22] *Lo conducen, pues, al lugar llamado Gólgota, que
quiere decir lugar «de la Calavera».* [23] *Le daban vino
mezclado con mirra, pero él no lo aceptó.* [24] *Luego lo
crucifican y se reparten sus vestidos, echando suertes so-
bre ellos, a ver qué le tocaba a cada uno.* [25] *Era la hora
tercera cuando lo crucificaron.* [26] *Y encima estaba escrito el
título de su causa: El rey de los judíos.* [27] *También cru-
cifican con él a dos ladrones: uno a su derecha y otro
a su izquierda.*

En un lenguaje sobrio, que describe los hechos de forma escueta y se abstiene de expresar cualquier sentimiento, se narra ahora la ejecución de la sentencia. Marcos debió agregar al relato antiguo, en el mejor de los casos, la observación de que Simón de Cirene era padre de Alejandro y de Rufo, la explicación del nombre «Gólgota» y el dato de la hora en que se efectuó la crucifixión. En los relatos de la pasión de los otros Evangelios han penetrado numerosos detalles; así, en Lucas el diálogo con las hijas de Jerusalén (Lc 23,27-31); en Mateo, una reflexión sobre la bebida narcótica (Mt 27,34); en Juan, una discusión sobre la inscripción de la cruz y ciertos detalles sobre la repartición de los vestidos (Jn 19,19-24). Se echa de ver una meditación creciente sobre el vía crucis y la crucifixión de Jesús a la luz del Antiguo Testamento. También en Marcos podemos reconocer ciertas resonancias teológicas, pese a la breve mención de los hechos.

Una descripción del tormento de la cruz[86] era innecesaria para los hombres de entonces. En el lugar de la ejecución se hallaban, por lo general, palos que servían como madero vertical de la cruz; por el contrario, el madero horizontal debían llevarlo personalmente los propios condenados. Con los brazos extendidos se les clavaba o ataba al palo horizontal y finalmente eran izados sobre el madero vertical. El camino hacia el lugar de la ejecución, con el pesado leño sobre los hombros, resultaba para los condenados un suplicio penosísimo, debilitados como iban por la flagelación. El lugar se encontraba fuera de los muros de la ciudad; también Jesús «padeció fuera de la puerta» (Heb 13-12).

El nombre de ese lugar se nos ha transmitido de manera uniforme como «Gólgota» y con la traducción de «Calavera», probablemente por la figura que presentaba, que semejaba una bóveda craneana. Su emplazamiento en la iglesia actual del Sepulcro es digno de crédito, aunque se discute el trazado del llamado segundo muro; pero la tumba en que se depositó el cadáver de Jesús y que, según Jn 19,41, se hallaba en un jardín sobre el mismo lugar, está todavía mejor atestiguada. Recientemente se han descubierto detrás del santo sepulcro otras tumbas judías, y esto es un indicio seguro de que el lugar quedaba extramuros de la ciudad. Con el cabezo rocoso, que se denominaba Gólgota —formación lingüística aramea— se han conectado después numerosas especulaciones. Se decía que allí estaba enterrada la calavera de Adán, que era el centro de la tierra, y también el lugar del sacrificio de Isaac (el monte Moria de Gén 22,2); y las especulaciones cristianas coincidieron con las judías en señalar la roca sagrada como el lugar en que se encontraba el altar de

---

86. Con mayor amplitud en J. BLINZLER, o.c., 375-381.

los holocaustos[87]. Pero en realidad, el Gólgota, la «Calavera» no era más que la colina de los ahorcados de nuestras ciudades medievales.

Jesús debía estar tan debilitado que los soldados obligaron a un hombre, que casualmente venía del campo, a llevar el madero de la cruz de Jesús. No existía ningún fundamento jurídico para semejante prestación personal; pero los soldados no se preocuparon de tal requisito. La primitiva tradición cristiana ha conservado el nombre de ese hombre: Simón. Sin duda había vivido antes en Cirene —Norte de África— donde había una floreciente colonia judía, y como muchos otros judíos piadosos ya en su ancianidad se había establecido en Jerusalén (cf. Act 2,10; 6,9). Sólo Marcos nombra a sus dos hijos, Alejandro y Rufo, que seguramente eran cristianos conocidos en la comunidad (¿romana?, cf. el nombre de Rufo en Rom 16,13). Marcos espresa la acción de llevar la cruz con el mismo verbo que en la sentencia de Jesús sobre el seguimiento (8,34); Lucas lo expresa de forma más clara: «y lo cargaron con la cruz, para que la llevara detrás de Jesús» (Lc 23,26). Este Simón se convierte así en modelo para los lectores cristianos. Juan pasa por alto este detalle y, de acuerdo con su cristología, dice que Jesús llevó personalmente su cruz (19,17). Aunque esto bien puede referirse al comienzo del camino doloroso; pero el dato en nuestro evangelista delata un sentido para los detalles históricos.

El vino aromatizado con mirra era una bebida estupefaciente para que el delincuente resistiese los terribles dolores. Está atestiguada como una costumbre judía, aun-

---

87. J. JEREMIAS, *Golgotha*, Gottinga 1926; C. KOPP, *Die heiligen Stätten*, p. 422-452 —también sobre la historia de las peregrinaciones—; A. PARROT, *Golgotha et Saint-Sépulcre*, Neuchatel - París 1955 (con predominio del aspecto arqueológico).

que no consta entre los romanos. Es posible que unas mujeres judías hubiesen preparado esta amarga bebida y se la entregasen a los soldados para que se la dieran a Jesús. Pero Jesús no toma el vino; cosa que para el evangelista es un signo de que Jesús quería soportar con plena conciencia los dolores y la muerte. Mateo anota que lo gustó, aunque no quiso beberlo (27,34). La bebida posterior con el vinagre rebajado (15,36) tiene otro sentido, aunque pronto se relacionó con el Sal 69(68),22; una y otra se entendieron. de acuerdo con ese salmo doliente, como una tortura de Jesús. Una vez más con el vino mirrado Marcos se atiene a la verdad histórica; pero da también un sentido teológico al gesto de rechazo de Jesús.

La crucifixión propiamente dicha no viene descrita; el tacto y el sentido de las formas se lo prohibían a la Iglesia primitiva. Pero se describe la última pobreza de Jesús en un episodio cuya veracidad histórica no hay por qué poner en duda: en el sorteo de los vestidos de Jesús por los soldados. A ello tenían derecho el piquete de soldados encargados de la ejecución. Este reparto y sorteo de las vestiduras de Jesús recordaba a la Iglesia primitiva un pasaje de aquel salmo (22 en hebreo, 21 en la versión griega) que parecía señalar de un modo particular los padecimientos de Jesús. Es la oración atribulada de un hombre atormentado, pero que es escuchado y salvado de la angustia más profunda y en la última parte ofrece a Dios un sacrificio de acción de gracias. Ya en Marcos las palabras están acomodadas al texto griego (Sal 21,19), aunque no se cite expresamente el cumplimiento de la Escritura.

Ésta es la manera con que la Iglesia primitiva, y Marcos con ella, exponía la pasión de Jesús: para los lectores avisados los hechos aparecían bajo una nueva luz a través de las palabras de la Escritura y se les abría

el abismo del designio divino que permitía comprender un poco del terrible acontecimiento.

La obra de la crucifixión —la hora tercia o tercera = las 9 de la mañana— posiblemente ha entrado después, por obra del evangelista o de algún copista temprano. El dato viene después del reparto de los vestidos, menciona de nuevo la crucifixión (cf. v. 24*a*), y choca además con Jn 19,14 donde se dice que era la hora sexta cuando se promulgó la sentencia. Una hora intermedia tal vez daría el momento histórico del suceso. En Marcos se descubre un esquema que procede por grupos de tres horas (cf. v. 33). ¿Se alude de este modo al plan divino que late bajo todo ello?

Suprimiendo el v. 25, Jesús podría haber sido crucificado lo más pronto hacia el mediodía, e inmediatamente después habrían sobrevenido las tiinieblas.

Para el relato antiguo era más importante el motivo de la condena que se había fijado sobre la cruz, por encima de la cabeza del crucificado. En Marcos y en Lucas no aparece el nombre de Jesús aunque no debía faltar. Al antiguo relato le interesaba sobre todo la designación de «rey de los judíos», que marcaba a Jesús como un agitador político, pero que decía la verdad en un sentido más profundo. Así lo ha comprendido el cuarto evangelista, lo ha reelaborado en su relato del proceso y lo ha subrayado para los lectores prestando especial atención al título de la cruz (la escritura en tres lenguas, la objeción de los judíos, Jn 19,19-22).

En todos los relatos evangélicos se menciona a los dos hombres crucificados con Jesús; no cabe dudar del hecho de que Jesús fue fijado al madero y que murió entre otros dos condenados. Más difícil resulta contestar a la pregunta de quiénes eran aquellos ajusticiados. En Mc y Mt se les designa como «ladrones»; en Lc 23,33, como

«malhechores». La expresión griega de Mc aparece también en Flavio Josefo para designar a los sediciosos políticos; esto sin embargo no es motivo suficiente para tener a tales hombre por rebeldes que hubiesen tomado parte en el motín recordado en 15,7. El indulto de Barrabás no apoya tal hipótesis; como quiera que fuese, el relato antiguo no sabía de ellos nada más, y los considera como ladrones comunes.

También en el hecho de que Jesús fuera crucificado entre dos malhechores se reconoció el cumplimiento de la Escritura, concretamente de un pasaje del cántico del siervo de Yahveh: «Fue contado entre los malhechores» (Is 53,12). Pero sólo Lucas cita explícitamente este texto, y no en el relato de la pasión sino dentro de la última cena, en el cenáculo (Lc 22,37). En Marcos sólo algunos manuscritos agregan esta cita de cumplimiento al final de nuestra sección —como v. 28—; pero el versículo no pertenece seguramente al texto original, sino que debió introducirlo algún copista posterior fundándose en el mencionado pasaje de Lucas. El relato antiguo dejaba hablar simplemente a los hechos, y su lenguaje era ya por sí solo bastante duro: el Hijo de Dios fue ejecutado como un vulgar malhechor.

c) Padecimientos en la cruz y muerte de Jesús (15,29-37).

29 *Y los que pasaban por allí lo insultaban, moviendo*
la cabeza y diciendo: «¡Eh! Tú que destruyes el templo
y lo reconstruyes en tres días: 30 *sálvate a ti mismo bajando*
de la cruz.» 31 *Igualmente, también los sumos sacerdotes*
se burlaban de él, juntamente con los escribas, diciéndose
unos a otros: «Ha salvado a otros, y no puede salvarse
a sí mismo: 32 *¡El Mesías, el rey de Israel: que baje ahora*

mismo de la cruz, para que veamos y creamos!» También
los que estaban crucificados con él lo insultaban.
33 *Llegada la hora sexta, quedó en tinieblas toda la tierra*
hasta la hora nona. 34 *Y a la hora nona clamó Jesús con*
voz potente: Eloí, Eloí, lamá sabakhthaní. Lo cual quiere
decir: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desampa-
rado?» 35 *Y algunos de los que por allí estaban, decían al*
oírlo: «Mira, está llamando a Elías.» 36 *Corrió entonces*
uno a empapar una esponja en vinagre, y poniéndola en
la punta de una caña, le daba de beber, diciendo: «¡De-
jadlo! Vamos a ver si viene Elías a bajarlo.» 37 *Entonces*
Jesús, lanzando un potente grito, expiró.

Las horas que Jesús pendió de la cruz están llenas de los insultos y escarnios de los hombres. Una vez más la Iglesia primitiva no ha descrito los dolores corporales sino que se hace eco de sus padecimientos internos. La clave de estos sufrimientos psíquicos la encontró en el Sal 22(21), donde según el texto griego se dice: «Todos los que me veían se mofaban de mí, movían los labios y sacudían la cabeza diciendo: Ha confiado en el Señor, que le libre y le salve, si es que le quiere (salvar)» (v. 8s). Las coincidencias son evidentes: mofas (insultos), menear la cabeza y el tema «salvar». Del mismo salmo procede también la última palabra de Jesús, que viene transcrita en lengua aramea y en su versión griega. Se trata del comienzo del salmo y es de enorme importancia para la situación de Jesús. Frente a las burlas de los hombres, de los que se mencionan tres grupos, brota el grito de oración de Jesús que expresa su abandono por parte de Dios; unas y otro según el salmo de lamentación interpretado mesiánicamente. En conexión con ello está la falsa interpretación de que Jesús llama a Elías, con la que enlazan a su vez el acto de abrevar a Jesús con «vinagre» y su postrer

grito. Se trata evidentemente de tradiciones antiguas sobre la defunción de Jesús. Entre los insultos de los hombres y el clamor de Jesús pidiendo ayuda se encuentra la anotación de las tinieblas, que difícilmente puede deberse al propio Marcos. En lo esencial el evangelista es deudor de este cuadro a la tradición; la pregunta única es saber cómo lo entendió él.

En la expresión «los que pasaban» —también Simón viene del campo—, la tradición ha conservado el recuerdo de que el Gólgota no estaba lejos de la puerta de la ciudad, por la que entraba y salía mucha gente. Dato que habla también en favor de la víspera del día de pascua. Pero la indicación no tiene especial relieve, como tampoco el «todos los que me veían» del Sal 21,8; sus burlas se traducen aquí por «insultos», tal vez no sin cierta intención, pues la correspondiente palabra griega se emplea frecuentemente para indicar la blasfemia contra Dios (cf. Mc 2,7; 3,29; 14,64) y en el mencionado pasaje del salmo se utiliza otro vocablo. Para Marcos se trata de una blasfemia contra el Hijo del hombre que vendrá algún día con la majestad divina.

El sacudir la cabeza, gesto que expresa una compasión burlona (cf. Job 16,4; Eclo 13,3), procede del versículo del salmo. Pero se expresa el contenido de las burlas, donde destaca la alusión retrospectiva a la palabra sobre el templo (14,58). ¿Ha desempeñado en la sesión del tribunal judío un papel más importante del que permite suponer la exposición de Marcos? La fórmula es aquí más escueta, suficiente para el evangelista que ya ha recordado dichas palabras, pero significativa para el antiguo relato porque refleja una inculpación judía contra Jesús, y que todavía iba a seguir preocupando al cristianismo primitivo (cf Act 6,14). ¡Sálvate a ti mismo bajando de la cruz!, es la burla mordaz que se lanza contra quien ha

puesto su confianza en Dios (Sal 22,9). Dios no le aporta salvación alguna; tendrá que salvarse a sí mismo.

Los otros dos grupos de blasfemos burlones ha podido introducirlos por primera vez el evangelista, que una vez más inculpa a los sumos sacerdotes y a los escribas, emplea a menudo el giro «unos a otros» o «entre sí», iguales en el texto original (4,41; 8,16; 9,34) y que ya empleó el vocablo «burlarse» (10,34; 15,20). Es «rasgo fino que Marcos observa» (Lagrange) que, al no considerarlo conveniente con su dignidad, no lanzan sus escarnios a voz en grito, sino que se burlan entre sí. «Ha salvado a otros» es una alusión a las curaciones de Jesús (cf. 3,4; 5,23.28; 6,56); a las que los dirigentes judíos no habían prestado ningún crédito, y por ello no se habían dejado conducir a la fe. Ellos solicitaron de Jesús «una señal venida del cielo» (8,11) y una prueba de su autoridad (11,28). En opinión de ellos, Jesús se atribuyó falsamente la dignidad de Mesías y de rey de Israel. Marcos pensará en la confesión de Jesús delante del sanedrín (14,62). Se añade lo de «rey de Israel» en razón del título de la cruz; pero los príncipes de los sacerdotes no dicen «judíos», sino que emplean el viejo título honorífico de «Israel». Finalmente, se menciona también a los otros dos ajusticiados que también insultan a Jesús. Jesús está rodeado de burlas e insultos.

Las tinieblas que cubren «toda la tierra» desde la hora sexta a la hora nona, no son un oscurecimiento natural del sol. Ya los antiguos sabían que tal eclipse no era posible durante la fase de luna llena, que era la de la fiesta de pascua. Por ello piensan otros exegetas en un oscurecimiento debido a una tempestad de arena —«noches de siroco»—; pero apenas cabe buscar una explicación natural. Como indica la expresión «toda la tierra», incluso traduciendo «todo el país», puede indicarse un

acontecimiento simbólico, la tristeza de la creación por el drama que se desarrolla en el Gólgota. Las tinieblas solares eran para los hombres de entonces sucesos pavorosos y fatídicos al tiempo que signos, por lo cual pasan a ser un rasgo habitual en los cuadros apocalípticos. En el profeta Amós se dice: «Sucederá en aquel día, dice el Todopoderoso, que el sol se pondrá al mediodía y haré que la tierra se cubra de tinieblas en pleno día» (8,9). No es preciso suponer que las tinieblas durante la muerte de Jesús en la cruz hayan entrado directamente de ese pasaje en el antiguo relato de la pasión; pero que éste se inclinase hacia los rasgos simbólicos se echa de ver también en el desgarrarse del velo del templo después de la muerte de Jesús (v. 38). Marcos, que personalmente no acusa esa tendencia —a diferencia de Mateo—, ha aceptado la anotación y, dentro del contexto de su teología de la pasión, la ha entendido seguramente como una expresión más de la obscuridad profunda que rodea la muerte de Jesús.

El punto más alto de la pasión de Jesús se alcanza con el grito atormentado con que llora su desamparo por parte de Dios. Aquí la Iglesia primitiva ha conservado incluso el tenor semítico del Sal 22,2, no según el texto hebreo, sino en lengua aramea. Esta tradición se remonta, pues, seguramente a la comunidad judeocristiana que todavía hablaba arameo; también en algunos otros pasajes ha conservado Marcos algunas palabras arameas (5,41; 7,34; 10,51). Mateo ha alterado el tenor literal, presentando la invocación a Dios en hebreo *(Elí)*, probablemente porque así se explicaba mejor la confusión con «Elías». Se discute si Jesús pronunció personalmente su oración en hebreo o en arameo [88]. Pero el hecho de que la comunidad pri-

88. Cf. M. REHM, *Eli, Eli, lamma sabakhthani*, en «Bibl. Zeitschr.» 2 (1958) p. 275-278. Mateo transmitiría el tenor exacto de las palabras; J. GNILKA,

mitiva transmitiese la palabra de Jesús en la lengua aramea que ella entendía, hace suponer que no sólo quería mostrar a Jesús recitando ese salmo de lamentación, sino que también tomaba muy en serio el contenido de ese versículo introductorio. No hay, pues, que rebajar el peso de tales palabras diciendo que Jesús rezó el salmo, en el cual se pasa del más profundo desamparo a la acción de gracias y al himno de alabanza por la liberación, debatiéndose desde el alejamiento de Dios hasta la plena confianza, o que en su oración cargó el acento en el final de ese salmo. Nadie puede saber las ideas que pasaron realmente por el alma de Jesús; pero lo que la Iglesia primitiva quiso expresar introduciendo la palabra del salmo es la profunda angustia anímica de Jesús y su abandono por parte de Dios. Para Marcos son las heces del cáliz al que Jesús se refirió en Getsemaní rogando al Padre que lo alejase de él. El desamparo de Jesús en esta hora tenebrosa tiene caracteres abisales. Con «voz potente» clama desde su tribulación indecible «al que podía salvarlo», como dice Heb 5,7.

Algunos de los asistentes que lo oyen suponen que ha llamado a Elías. Los crucificados pendían a no mucha altura del suelo y eran vigilados por los soldados. No se dice que fuera una falsa interpreatción malintencionada. Si aquella gente hubiese entendido debidamente que Jesús invocaba a Dios, hubiese encontrado aún mayor motivo de burla, dada su actitud malévola. Hay que suponer que se trata de un recuerdo verídico. La confusión con el nombre de Elías se explica bien, al menos si Jesús pronunció la invocación a Dios en hebreo; tal vez el resto del versículo del salmo lo recitó de modo que el pueblo no lo escuchó. En el judaísmo Elías pasaba por ser el

---

«Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34 Par), ibid. 3 (1959) p. 294-297: Jesús habría orado en hebreo.

auxiliador en muchas necesidades. Aquí queda excluida la significación mesiánica del gran profeta, al que se esperaba como precursor del Mesías y como restaurador de todas las cosas (cf. Mc 9,12). Jesús lo llama, así piensa aquella gente, como auxiliador en las necesidades. Inmediatamente corre uno, empapa una esponja en «vinagre» y dice: «Dejadlo, vamos a ver si viene Elías a bajarlo.» Desde el punto de vista histórico debe tratarse de una bebida refrescante, consistente en vinagre muy rebajado *(posca)* que los soldados llevaban consigo. En la Iglesia primitiva la acción se interpretó, bajo el recuerdo del Sal 69(68)22 —«mezcláronme hiel en la comida y en mi sed me abrevaron con vinagre»—, como un nuevo tormento. En Marcos y en Mateo no está completamente claro el motivo que impulsó al abrevador. Puede haber sido un sentimiento de compasión hacia el sediento, aunque también ha podido ser el propósito de alargar su vida. En Mateo no es el que empapa la esponja y la acerca a los labios de Jesús quien habla, sino los otros: «¡Déjalo!, vamos a ver si viene Elías a salvarlo.» La palabra tiene asimismo un tono burlón. Lucas asigna el hecho a los soldados con mala voluntad (23,36). Juan también lo explica de distinto modo (19,28).

Los crucificados pendían durante largo tiempo en la cruz; el saliente sobre el que cabalgaban sostenía los cuerpos hasta que al fin sobrevenía la muerte, generalmente por asfixia. Por ello, resultan tan sorprendentes en el caso de Jesús el rápido desenlace y el grito fuerte que lanza antes de morir. Sobre la causa física de la muerte de Jesús se ha discutido mucho. Hay médicos que diagnostican como tal el agotamiento; otros, un *shock* traumático o un colapso cardíaco. La Iglesia primitiva no se ha interesado por la cuestión; pero apenas cabe dudar de la muerte rápida y del gran clamor.

¿Cómo ha entendido Marcos ese clamor de Jesús moribundo? ¿Es el mismo que se articuló con la palabra del salmo a que acaba de referirse (v. 34)? ¿Lo ha interpretado, pues, como expresión de la angustia, desamparo y hasta desesperación más profundos? Mateo habla inequívocamente de un nuevo clamor (27,50). Si Marcos lo entiende también así, es posible que haya interpretado este nuevo grito inarticulado de Jesús como un signo de superación y de victoria. En ese sentido habla la inmediata reacción del centurión romano que confiesa: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios.» Jesús, pues, habría sido liberado del más profundo abandono de Dios y ya en su muerte habría manifestado su justificación por parte de Dios. A la luz del salmo, cuyo comienzo recitó Jesús, es probable esta interpretación, pues al final del mismo se habla de que Dios libra al atribulado. No se puede atribuir a Marcos simplemente una interpretación psicológica, como si Jesús recitando aquel salmo ya hubiese alcanzado la confianza victoriosa en Dios. Marcos no quiere atenuar en modo alguno las tinieblas densísimas ni la angustia interna del Hijo del hombre, mas quiere también expresar en el acto mismo de la muerte la liberación y justificación de parte de Dios, el libramiento del Hijo de Dios del poder de la muerte.

No nos es posible establecer con certeza cuál fue la última palabra de Jesús en la cruz entre «las siete palabras» formadas después mediante la adición de las frases que nos han transmitido los distintos evangelistas. Cada uno de éstos ha dispuesto a su modo las palabras del Crucificado y cada uno ha dado su propio sentido a la última palabra o grito de Jesús. Lucas nos presenta a Jesús muriendo con la palabra serena y piadosa del salmo: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (23,46, según el Sal 30,6). En Jn 19,30 Jesús pronuncia una palabra majestuosa:

«Todo se ha cumplido.» Los ensayos por reducir las distintas tradiciones e interpretaciones a un orden histórico, que les dé sentido, siguen siendo problemáticos [89]. Lo único que consta es aquel potente grito, del que habla la tradición más antigua, grito que resultaba extraordinario en un crucificado y que conmovió a los circunstantes.

Deberíamos respetar el misterio y postrarnos ante la majestad de este moribundo, tanto si quieremos considerarlo como la última revelación de la humanidad de Jesús o como un signo oculto de su proximidad a Dios y de su divinidad. En la frontera de la muerte el misterio de una vida humana se condensa o se desvela. En la muerte de este hombre nos enfrentamos una vez más con todo el misterio de su persona y de su ministerio sobre la tierra. Por ello ambas meditaciones tienen su razón de ser; de nuestra propia sensibilidad dependerá que nos ilumine la hondura de su humanidad o la oculta grandeza de su divinidad.

d) Acontecimientos que siguieron (15,38-41).

38 *Y el velo del templo se rasgó en dos de arriba abajo.*
39 *Al ver el centurión, que estaba allí frente a Jesús, de qué manera había expirado, dijo: «Realmente este hombre era Hijo de Dios.»* 40 *Había además unas mujeres*

---

89. Interesante es la hipótesis de TH. BOMAN, *Das letzte Wort Jesu*, en «Studia Theologica» 17 (1963) p. 103-119: Jesús habría dicho *eli atta* = «Tú (eres) mi Dios», y los judíos habrían entendido: *eliyya tha* = «¡Elías, ven!» Las palabras de Jesús serían una cita de Sal 118,28 (salmo del *hallel*); pero la Iglesia primitiva las habría interpretado como del salmo 22, donde aparece la expresión en el v. 11. De ahí las diversas interpretaciones que después dieron los evangelistas. En su origen la última palabra de Jesús habría sido una llamada jubilosa al Padre. Hipótesis ingeniosa, pero que no se impone, porque las palabras de Jesús sólo se nos han conservado en la interpretación de los evangelistas.

que miraban desde lejos, entre las cuales estaban también María Magdalena, María, la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé, [41] las cuales, cuando él estaba en Galilea, lo seguían y le servían, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén.

La importancia de la hora en que Jesús rinde su espíritu la subrayan un par de hechos que la Iglesia primitiva nos ha transmitido. Y una vez más hemos de preguntarnos qué sentido tienen para Marcos. El primero es el desgarramiento del velo del templo, hecho que evidentemente se ha interpretado de manera simbólica. Surge ahora la cuestión de saber si se trata del velo interior que separaba el santo del santísimo o del velo exterior que pendía en la parte frontal del templo. Según el vocablo griego ambas interpretaciones son posibles. Pero, habida cuenta del fuerte simbolismo del dato, muchos intérpretes piensan en el velo interior. Pero, aun prescindiendo de que su rotura no podía conocerse públicamente, también conserva el simbolismo por otras razones el velo exterior, visible a quienes visitaban el templo. Según una tradición judía, cuarenta años antes de la destrucción del templo se apagó la lámpara del lado occidental y aunque por la tarde se cerraron las puertas del templo, a la mañana siguiente aparecieron abiertas. Lo cual se interpretó como un signo de mal agüero. No hay por qué suponer una relación directa de esta tradición con el suceso referido por Marcos; pero tal vez sirva para esclarecer el pensamiento de la Iglesia primitiva: el velo que sustraía al santuario a las miradas profanas y que debía proteger la santidad del templo, se desgarra; el ordenamiento cultual hasta entonces vigente llega a su fin; cesa la antigua alianza.

En las especulaciones judías este velo (exterior) del templo tiene otro sentido simbólico, pues representa al

universo creado. Pero este sentido cósmico y la importancia de la muerte de Jesús de cara al universo, aparecen sobre todo en Mateo que relaciona con dicha muerte otros acontecimientos: se produce un terremoto, las rocas se parten, se abren los sepulcros y muchos cuerpos de los santos que dormían resucitan; signos todos de un acontecimiento escatológico de alcance cósmico, de la salvación final. Marcos ve sin duda el desgarramiento del velo del templo simplemente como un signo de Dios o como una señal fatídica que marca el final del culto antiguo.

De acuerdo con todo esto la confesión del centurión pagano adquiere un alto valor positivo para el mundo gentil, y especialmente para los lectores cristianos del Evangelio de Marcos procedentes del paganismo. Este testigo imparcial de la muerte de Jesús confiesa: «Realmente este hombre era Hijo de Dios.» El carácter especial de su muerte —probablemente se piensa en el potente grito— ha impresionado al pagano que estaba frente a la cruz, y manifiesta su impresión en unas palabras que, habida cuenta de su forma de pensar, apenas pueden significar otra cosa que «era realmente un hombre extraordinario, un hombre divino»; en Lucas «era un justo, es decir, un hombre inocente». Pero la comunidad cristiana, llevada de su propia fe, deduce de tal manifestación la profesión de fe en la filiación divina de Jesús. Para Marcos lo más importante es la atribución a Jesús de una dignidad que sólo a él convenía (cf. 1,11; 9,7; 12,6) y que nunca antes le había dado hombre alguno (el sumo sacerdote únicamente le había preguntado si lo era). Por ello, esta profesión de fe del centurión pagano, al momento de la muerte de Jesús, constituye un hito importantísimo, la afirmación de un cambio profundo, un eco anticipado de la plena confesión de fe de la comunidad que tiene conocimiento de la resurrección de Jesús. En la muerte de

Jesús se desvela el misterio de su persona: su filiación divina.

Las mujeres, que contemplan la escena de lejos y a las que se llama por su nombre, tienen otro significado: aparecen como las representantes de la comunidad creyente. Estas mujeres, mencionadas por sus nombres personales, «seguían» ya a Jesús en Galilea y le han prestado sus servicios; después se alude a otras que habían subido con él a Jerusalén. Los discípulos de Jesús no podían aparecer después de su desbandada; pero no faltan personas fieles que al menos asisten «desde lejos».

Marcos ha encontrado ya establecida esta tradición. Las tres mujeres, cuyos nombres se dan, vuelven a aparecer nuevamente en el relato de la visita al sepulcro (Mc 16,1) y en el mismo orden: María Magdalena (= de Magdala); otra María, a la que se determina mejor como madre de Santiago el Menor —por su estatura o también por su edad— y de José; y finalmente, Salomé. A María Magdalena se la menciona en todos los episodios del sepulcro en los que ocupa un lugar fijo. La otra María es probablemente la madre de dos «hermanos del Señor», de tal modo que sus hijos se identificarían con Santiago y José, nombrados en Mc 6,3. Lo que no se demuestra es que esta María fuera la mujer de Clopás o Cleofás, padre de los hermanos del Señor, Simón y Judas, según una noticia posterior (cf. Jn 19,25). Su esposo era posiblemente un pariente próximo de la madre de Jesús. En Mc 16,1 se la nombra sólo, con una indicación más breve, «la de Santiago», sin duda porque poco antes ya la había presentado el evangelista (15,40). Según Mt 27,56 la Salomé de aquí es seguramente la madre de los hijos de Zebedeo, pues así se la designa en el mismo pasaje, aunque sin dar su nombre. Si se menciona a estas mujeres tanto aquí, cerca de la cruz de Jesús, como en la mañana de

pascua, cabe reconocer una tradición que unía la pasión y resurrección de Jesús con la tumba vacía mediante la visita de tales mujeres.

Que algunas mujeres hayan seguido a Jesús en Galilea y le hayan servido cuidándose de su sostenimiento, sólo lo dice aquí el Evangelio de Marcos; pero lo confirma otro pasaje independiente del tercer Evangelio (cf. Lc 8,2-3). En dicho pasaje Lucas menciona también a otras mujeres, entre ellas a Juana — la esposa de Cusa —, recordada asimismo en el relato del sepulcro (24,10) junto con las otras mujeres. Según Jn 19,26 al pie de la cruz estaban también la madre de Jesús y la hermana de su madre.

Según la manera de pensar judía las mujeres no contaban como testigos; no obstante para la Iglesia primitiva eran importantes por el papel histórico que habían desempeñado en el descubrimiento del sepulcro vacío; también se menciona a dos de ellas en el sepelio de Jesús, aunque probablemente se trata de un relato particular. Para Marcos que unió estas tradiciones, las mujeres han acompañado a Jesús a lo largo de todo su camino: en Galilea, en la subida a Jerusalén, y desde la cruz a la sepultura, hasta que en la mañana pascual se les comunica el mensaje: «Ha resucitado, no está aquí» (16,6). Ellas fueron las testigos mudas, pero elocuentes para la fe, de aquel acontecimiento extraordinario y único.

e) Sepultura de Jesús (15,42-47).

42 *Llegada ya la tarde, por ser la parasceve, o sea, víspera del sábado,* 43 *José de Arimatea, miembro ilustre del sanedrín, el cual también esperaba el reino de Dios, se fue resueltamente ante Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús.*

[44] *Pilato se extrañó de que ya hubiera muerto. Llamó entonces al centurión y le preguntó si efectivamente había muerto ya.* [45] *Informado de ello por el centurión, concedió benévolamente el cadáver a José.* [46] *Éste, después de comprar una sábana, lo bajó de la cruz, lo envolvió en la sábana y lo depositó en un sepulcro que estaba excavado en una roca; luego hizo rodar una piedra sobre la puerta del sepulcro.* [47] *María Magdalena y María, la madre de José, estaban mirando dónde quedaba depositado.*

El relato del sepelio de Jesús merece plena confianza, pues está firmemente asentado en la tradición, atribuye la noble acción a un miembro del sanedrín, que no aparece en ningún otro pasaje, y describe las circunstancias de un modo históricamente digno de crédito. La indicación del tiempo —«llegada ya la tarde»— alude aquí a los últimos instantes de luz, pues con la puesta del sol empezaba un nuevo día, que como se dice expresamente era sábado. En tal día de descanso sólo podían hacerse con los muertos las cosas más indispensables, por ejemplo, el lavatorio del cadáver. Además, según la opinión judía, los ajusticiados no debían permanecer en el palo durante la noche (Dt 21,22s); parece que los romanos tenían en cuenta esta opinión (cf. Jn 19,31). Los cadáveres de los ajusticiados eran arrojados en fosas comunes; pero Jesús fue colocado en una tumba individual, gracias a la intervención de José de Arimatea.

Entonces no había cementerios en el sentido que nosotros damos a la palabra, sino que las tumbas se excavaban en las haciendas que se obtenían para ello, aunque siempre fuera del lugar habitado.

Sólo un hombre influyente podía obtener el cadáver de un crucificado. José de Arimatea viene presentado como miembro ilustre del sanedrín que tuvo la audacia de pedir

el cuerpo de Jesús a Pilato. Su lugar de origen Arimatea no ha podido establecerse con seguridad, pero probablemente estaba en Judea; tal vez era Rentis, a 12 km al nordeste de Lida. Se dice de este hombre que «esperaba el reino de Dios»; evidentemente le había impresionado la predicación de Jesús; según Jn 19,38, «era discípulo de Jesús, pero secretamente por miedo de los judíos». Pero ahora demuestra un auténtico valor, pues Pilato era bien conocido por su dureza. Si el gobernador se admira de que Jesús haya muerto tan pronto, el dato resulta perfectamente digno de crédito ya que los crucificados pendían a menudo durante largo tiempo de la cruz. El centurión, sin embargo, le confirma que la muerte de Jesús ya había acaecido. Después de rescatar el cadáver José compró una sábana; la expresión no indica necesariamente que envolviera el cuerpo de Jesús en un solo gran lienzo, y por lo mismo no está en contradicción con la referencia de Juan de que el cadáver de Jesús «lo envolvieron en lienzos» o vendas (19,40; cf. 20,6). Lo que no se menciona para nada es su embalsamamiento; para Marcos conserva todo su valor la palabra de la unción en Betania (14,8).

El cadáver de Jesús es depositado en una tumba excavada en la roca. Tales sepulturas en forma de grutas eran las preferidas; a través de una abertura baja se entraba en una cámara mortuoria, cuyas paredes estaban provistas de nichos para recibir los cuerpos. Los otros evangelistas dicen además que era una tumba nueva (Mt), en la que nadie había sido depositado (Lc) y que se encontraba en un huerto cercano (Jn). La entrada de la tumba roqueña la cerró José de Arimatea con una gran piedra, una piedra redonda, que preocupaba a las mujeres cuando éstas visitaron el sepulcro (16,3s). Otros detalles carecen de interés para el relato primitivo; sólo anota uno: que

María Magdalena y María la (madre) de José vieron dónde había sido depositado el cuerpo de Jesús. Si la segunda de las Marías viene aquí designada de modo distinto que en 16,1, y sólo se menciona a dos mujeres, es buen indicio de que el relato del entierro de Jesús se narraba originariamente aparte. Para el evangelista, sin embargo, la última observación sirve de enlace para la historia del hallazgo de la tumba vacía.

En la liteartura polémica contra el cristianismo primitivo nunca aparece la idea de que Jesús hubiera sido depositado en las fosas comunes destinadas a los malhechores. Es verdad que entre los relatos sinópticos de la sepultura de Jesús y la exposición joánica hay ciertas tensiones, y que no todo resulta claro dentro de aquellos mismos relatos[90]; pero en líneas generales la tradición del sepelio de Jesús es firme y fidedigna. Ya el cristianismo primitivo demostró un interés histórico por el asunto, y la veneración del santo sepulcro se convirtió en un anhelo cordial de la cristiandad posterior.

f) El sepulcro vacío y el mensaje de la resurrección (16,1-8).

[1] Pasado ya el sábado, María Magdalena y María, la de Santiago, y Salomé compraron sustancias aromáticas para ir a ungirlo. [2] Y muy de mañana, en el primer día de la semana, van al sepulcro, apenas salido el sol. [3] Iban diciéndose entre ellas mismas: «¿Quién nos rodará la piedra de la puerta del sepulcro?» [4] Pero, levantando la vista, ven que la piedra, que por cierto era muy grande, estaba ya retirada. [5] Y cuando entraron en el sepulcro,

90. Cf. J. Blinzler, o.c., p. 404-415.

vieron a un joven, sentado a la parte derecha, vestido con una túnica blanca, y se quedaron pasmadas. [6] *Pero él les dice: «Dejad ya vuestro espanto. Buscáis a Jesús, el Nazareno, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí; éste es el lugar donde lo pusieron.* [7] *Pero id a decir a sus discípulos, y a Pedro, que él irá antes que vosotros a Galilea; allí lo veréis, conforme os lo dijo él.»* [8] *Ellas salieron huyendo del sepulcro, porque estaban sobrecogidas de temor y estupor. Y nada dijeron a nadie, porque tenían mucho miedo.*

La historia del hallazgo de la tumba vacía por las mujeres desempeña hoy un papel importante en las discusiones sobre la resurrección de Jesús. Muchos investigadores la tienen por una leyenda tardía, que sólo se inventó después de los relatos de las apariciones para apoyar el hecho de la resurrección. Otros ven la dificultad en el hecho de que en Jerusalén seguramente que se hubieran llevado a cabo ciertas investigaciones, de haberse presentado los primeros cristianos diciendo que Jesús el crucificado había resucitado de entre los muertos. El hecho del sepulcro vacío no parece que se discutió en la polémica contra los judíos. Se adoptaron otras explicaciones: los discípulos de Jesús habían robado ocultamente el cadáver de Jesús (Mt 28,15; cf. 27,64; 28,13) o bien que el hortelano lo había puesto sin mala intención en otro lugar (cf. Jn 20,15). Crece así el número de investigadores que reconocen un núcleo histórico en el relato [91].

91. H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Gotinga ²1962, se expresa todavía en el sentido de que se trata de «una leyenda piadosa posterior» (p. 183). En contra de tal explicación véase: H. FR. VON CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg ³1966, p. 40ss; W. NAUCK en «Zeitschr. für die neutest. Wiss.» 47 (1956) p. 262-265; U. WILCKENS, *Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu*, en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh ⁴1967, p. 41-63, especialmente las p. 59ss («...en el fondo la perícopa no sólo es ante-

Por lo demás, la investigación crítica no considera la exposición actual como una reproducción directa del acontecimiento histórico de aquel primer día de la semana —mañana del domingo—, pues el relato contiene numerosas tensiones y dificultades: ¿por qué querían las mujeres embalsamar el cadáver de Jesús al tercer día de estar depositado en el sepulcro? Debió de temerse una rápida descomposición. La aparición de los ángeles, que los distintos evangelistas refieren de modo diferente, parece ser más bien un recurso estilístico para exponer el mensaje de la resurrección. También resulta curiosa la actitud de las mujeres: no obedecen el encargo del ángel de que vayan a los discípulos y les refieran el hecho. Los otros dos sinópticos han cambiado el final de la narración. Por ello se investiga la historia tradicional del relato y se pretende llegar a un relato más antiguo; aunque también aquí difieren las opiniones. ¿Se trataba originariamente de un breve relato que contaba cómo las mujeres habían descubierto el sepulcro vacío y habían huido presas del asombro y del miedo? ¿Se introdujo sólo más tarde la aparición del ángel en la afirmación de la resurrección?, ¿o bien se narró siempre el mensaje del ángel y sólo posteriormente se añadió el encargo para los discípulos, que las mujeres no cumplieron? [92] No podemos discutir aquí

rior a Mc, sino que es también muy antigua desde el punto de vista de la historia de la tradición», p. 59); E. SCHWEIZER, *Ev. nach Markus*, p. 213ss. En el campo católico, cf. A. VÖGTLE, *Er ist Auferstanden, er ist nicht hier*, en «Bibel und Leben» 7 (1966), p. 69-73; J. KREMER, *Die Osterbotschaft der Evangelien*, Stuttgart 1967, p. 13-31; E. RUCKSTUHL, *Die evangelischen Ostererzählungen*, en E. RUCKSTUHL - J. PFAMMATTER, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Luzerna - Munich 1968, p. 31-59, en especial 43-55.

92. L. SCHENKE, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1968, destaca mediante su análisis crítico-literario un relato primitivo que comprende los versículos 2, 5, 6, 8*a*, y en el que ve un fragmento antiquísimo tradicional (p. 30-55). Por lo demás, cree que esta narración es «una leyenda cultual etiológica» en la que se esconde una celebración cúltica anual de la comunidad (de Jerusalén) y que tenía lugar en la tumba vacía o junto a ella (p. 86-93). Lo cual resulta muy problemático.

estos problemas; pero no cabe poner en duda la visita de las mujeres al sepulcro y su descubrimiento de la tumba vacía. Conociendo la manera de exponer del evangelista no nos extraña que el relato se presente en una forma concebida de cara a la predicación.

Sólo después de transcurrido el severo reposo sabático pueden las mujeres comprar perfumes. Como el sábado terminaba con la puesta del sol, resultaba ya demasiado tarde para correr aún al sepulcro. Por ello las mujeres se levantan muy temprano al día siguiente. El dato sobre «el primer día de la semana» es notable, porque en todas partes se habla de la resurrección de Jesús «al tercer día» o «después de tres días». Éstas son fórmulas de predicación, mientras que aquí se trata de un dato cronológico exacto. Por consiguiente, el relato difícilmente puede derivar de aquella profesión de fe. Ese primer día de la semana —así lo afirma la antigua tradición— las mujeres fueron al sepulcro, aunque su propósito no esté muy claro. ¿Querían ejercer simplemente un acto complementario de piedad? ¿Su visita no tenía más objetivo, como dice Mateo partiendo sin duda de reflexiones parecidas, que el de «ver el sepulcro»? Mateo se ha creado ciertamente una dificultad más con la historia de los centinelas y del sellado del sepulcro (27,62-66). En Marcos no se llega de hecho a ningún embalsamamiento del cadáver de Jesús, de tal modo que el piadoso propósito embalsamador de las mujeres no invalida la palabra profética del Maestro en 14,8. Pero Marcos difícilmente ha podido inventarse las tres mujeres, pues son las mismas a las que se ha nombrado en la escena de la crucifixión (15,40).

Su preocupación, durante el camino, sobre quién les removería la piedra resulta comprensible, aunque cabe preguntarse por qué no se habían hecho esta reflexión antes de salir para el sepulcro. Aunque debía tratarse de

una piedra rodante que un solo hombre podía mover y que, por tanto, también podían hacerlo tres mujeres reuniendo sus fuerzas. Mas tales reflexiones lógicas pierden de vista el sentido de la narración. Si sometemos la escena a un minucioso análisis crítico, también sobra la explicación aclaratoria de que «era muy grande»; pues ya antes habían mirado y visto que la piedra había sido removida. Algunos manuscritos han cambiado el orden de los hechos. Estos versículos son más bien un recurso literario que acrecienta la tensión: las mujeres llegan al sepulcro, entran y no hallan ya el cadáver de Jesús.

Del joven con vestiduras blancas, que por las circunstancias se deduce que es un ángel, un emisario de Dios, debió de hablarse ya desde el comienzo. Si el relato destinado a la comunidad debía revelar un significado de fe, era indispensable que se aludiera a la resurrección de Jesús, y, precisamente con esta misión, el ángel hace resonar el mensaje de la resurrección en el sepulcro vacío. Es un ángel anunciador o un intérprete del acontecimiento que está testificando la tumba vacía. Semejante concepción no sólo se explica perfectamente en el modo de exponer de la Biblia, sino que viene impuesta teniendo en cuenta las diferencias que aparecen en los otros evangelistas. En Lucas son dos jóvenes los que hablan a las mujeres profundamente inclinadas hasta el suelo con palabras que difieren notablemente de las que trae Marcos. Falta el encargo de decir a los discípulos que marchen a Galilea, de acuerdo con la intención teológica de Lucas de dejar a los discípulos en Jerusalén. En Juan, María Magdalena ve a los dos ángeles sentados uno a la cabecera y otro a los pies del lugar en que había estado depositado el cadáver de Jesús, pero no le anuncian el mensaje de la resurrección, sino que ella lo conoce por la aparición de Jesús.

El encuentro del ángel con las mujeres lo refiere Marcos de acuerdo con el estilo de tales escenas de anuncio: las mujeres se espantan al ver a aquel mensajero del otro mundo, y él las tranquiliza: «Dejad ya vuestro espanto.» Sigue luego el anuncio; la primera parte puede ser tanto una afirmación como un interrogatorio: «¿Buscáis a Jesús Nazareno (cf. 10,47; 14,67), el crucificado? Ha resucitado, no está aquí.» Por sí sola la tumba vacía no es un testimonio directo e inequívoco de la resurrección de Jesús; pero en la palabra del ángel pasa a ser un testimonio elocuente: «Mirad el lugar donde le pusieron.» Si la escena del ángel se considera como una exposición concreta y gráfica de lo que significa la tumba vacía, no por ello pierde ésta su valor certificante, aunque de todos modos para la fe en la resurrección de Jesús sólo ocupa un lugar secundario.

Esto responde plenamente a la concepción de la Iglesia primitiva; pues, en la antigua fórmula de fe de 1Cor 15,3ss no se menciona la tumba vacía — aunque sí se dice que Jesús fue sepultado, lo que equivale a afirmar que había entrado de lleno en el reino de los muertos —; sino que son las apariciones del Resucitado las que fundamentan la fe. Sólo en conexión con las apariciones de Jesús muerto en cruz y resucitado, adquiere la tumba vacía su verdadero sentido y su valor de testimonio. Para la ideología de los hombres de entonces el cuerpo de Jesús, si realmente había resucitado, no podía ya reposar en el sepulcro. Mas no se ha llegado a través de tales reflexiones a la historia de la tumba vacía; históricamente, más bien ha debido ocurrir así: en la mañana pascual las mujeres descubren en Jerusalén la tumba vacía y, en unión de los discípulos, llegan a la fe en la resurrección de Jesús cuando tienen lugar las apariciones. La reconsideración del asunto hace que también la tumba vacía se convierta en testi-

monio para la Iglesia primitiva, y este testimonio se expresa en el anuncio del ángel [93]. La fe pascual no la ha suscitado la piedra muerta, sino Jesús vivo; pero la tumba es un documento terreno de un acontecimiento supraterreno.

El mensaje de la resurrección propiamente dicho se articula de un modo parecido a su formulación en la primitiva predicación cristiana: el Crucificado ha resucitado, o mejor, ha sido resucitado, es decir, suscitado a la vida por Dios, y alcanzó su objetivo. No ha regresado a la vida terrena, sino que ha sido elevado a una nueva dimensión, a la forma de ser celestial y escatológica. En Jesús se cumple de manera eminente su propia palabra: «Quien pierda su vida la pondrá a salvo» (8,35). Lo que en esta sentencia se dice para los seguidores de Jesús se manifiesta y hace posible en el acontecimiento de la resurrección del Cruficado, del autor de la salvación; pues, sólo porque Jesús, el que fue muerto por los hombres, ha sido resucitado por Dios, puede cumplirse aquella palabra que él pronunció para los creyentes en él. Resuena así en la tumba vacía el mensaje de la resurrección, que para la comunidad creyente no sólo tiene un sentido histórico referido a Jesús, sino que adquiere un significado inmediato para ella: con la fe en la resurrección de Jesús encuentra ella su propia salvación, contempla ante sí su futuro definitivo que se le abre precisamente sobre la base de la resurrección de Jesús. Es cierto que esto no se expresa

---

93. Es doctrina casi común de los exegetas que la fe pascual de la comunidad primitiva la suscitaron las apariciones del Resucitado y no el sepulcro vacío. Pero «con el hallazgo de la tumba vacía por obra de las mujeres llegó a la comunidad creyente el acontecimiento salvador de la resurrección de Jesús. Para hacerlo patente, se puso el mensaje de la resurrección en boca del ángel junto al sepulcro. De este modo la tumba vacía se convirtió *en el signo de la acción escatológica de Dios en Jesús*» (RUCKSTUHL, o.c., p. 53; el subrayado es del propio autor). Cf. también H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Leipzig 1969 = Einsiedeln 1968, p. 27-30; F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, Munich 1969, p. 128-135.

directamente en las palabras del ángel; pero, en cuanto éstas tienen resonancias del *kerygma* pascual, para los oyentes revive todo el mensaje de salvación que han aceptado y que condiciona su existencia cristiana.

El encargo del ángel, que las mujeres deben dar «a los discípulos y a Pedro», pertenece al mensaje pascual porque apunta a las apariciones del Resucitado. Sin éstas, como hemos visto, no se hubiera llegado ni a la firme fe pascual ni a la plena inteligencia del Resucitado y de la realidad de la resurrección. Si comprendemos el carácter anunciador del relato, el problema de si este encargo a las mujeres entraba en algún relato primitivo se convierte en algo secundario. En tal caso habría que admitir que después siguieron de hecho otros relatos de apariciones. Mas en el relato actual de Marcos esa imprescindible aparición del Resucitado a sus discípulos, y en especial a Pedro, quien históricamente fue el primero que gozó de tal aparición (cf. 1Cor 15,5; Lc 24,34), se nos presenta al menos como una promesa en el encargo del ángel y se expresa a modo de anuncio. Por ello, en 16,8 podemos ya imaginar necesariamente la conclusión del Evangelio de Marcos: se ha anunciado todo lo esencial para la fe.

La formulación del encargo responde a la palabra de Jesús en la última cena, con la que anunció a los discípulos que tras su desbandada, y una vez resucitado, iría antes que ellos a Galilea (14,28). El ángel recuerda expresamente este vaticinio de Jesús. El evangelista encontró una palabra similar en la tradición o en la primitiva predicación cristiana y la ha acomodado en los dos pasajes de su Evangelio. Poco importa si lo insertó primero en el relato de la última cena o en nuestro lugar. En cualquier caso el sentido es claro: en Galilea han de tener lugar las apariciones del Resucitado. Todavía no se ha dado una respuseta uniforme al problema de si esto corresponde

o no al curso histórico de los acontecimientos, cuestión que depende de si la tradición de Galilea o la de Jerusalén (Lc, Jn) merece la preferencia de cara a las apariciones. Incluso si el encargo del ángel a las mujeres sólo se ha formulado teniendo en cuenta el hecho de las apariciones de Jesús en Galilea, conserva su carácter de anuncio y, por lo mismo, su valor indirecto de testimonio.

Se ha querido explicar históricamente la actitud de las mujeres, que huyen del sepulcro presas de temor y espanto, en el sentido de que originariamente sólo se hablaba del descubrimiento de la tumba vacía. Entonces el «temor y estupor» —dos expresiones fuertes en griego— serían la reacción natural ante el estremecedor descubrimiento que habían hecho las mujeres. En el Evangelio de Juan, María Magdalena, que al principio sólo piensa en una remoción del cadáver de Jesús, empieza a llorar (20,11.13. 15); lo cual es una reacción más comprensible. Además, si tal explicación fuese correcta, deberíamos más bien esperar que las mujeres corriesen inmediatamente a referírselo a los discípulos (cf. Jn 20,2). La reacción descrita en el pasaje que nos ocupa, se explica más fácilmente si las mujeres habían vivido una experiencia de otro tipo, justamente la aparición de un ángel con el anuncio incomprensible de la resurrección de Jesús. Marcos nos presenta una reacción totalmente similar cuando la resurrección de la hija de Jairo: «quedaron maravillados con enorme estupor» (5,42). Es el éxtasis provocado por un *mysterium tremendum:* un salir de sí debido a un acontecimiento sobrenatural. En todo caso, así ha debido entenderlo Marcos. De ese modo se explica también que las mujeres «a nadie dijeron nada»; el «miedo» que aparece en la última frase como explicación del hecho, no es otra cosa que el estremecimiento numinoso de que son presa (cf. 4,41, después de calmada la tempestad: «quedaron sumamente atemori-

zados»). Sólo los otros evangelistas han introducido ciertos equilibrios: «se alejaron de prisa del sepulcro, con miedo, pero con gran alegría, y fueron corriendo a llevar la noticia a los discípulos» (Mt 28,8); «regresaron, pues, del sepulcro y anunciaron todo esto a los once y a todos los demás» (Lc 24,9). Apenas cabe ya entrever el hecho histórico.

La última frase —con la partícula «porque»— resulta dura, aunque no imposible. Todavía hoy se discute si puede terminar así todo el Evangelio o si no había una continuación, que se ha perdido o que ha sido sustituida por otra conclusión del libro. Ambos pareceres cuentan con razones en su favor. Una continuación no es absolutamente necesaria, puesto que ya se ha anunciado la resurrección de Jesús y se han indicado al menos las apariciones; pero la mayor parte de los lectores esperaba sin duda saber todavía algo de las apariciones de Jesús. Necesidad a la que da satisfacción la parte final del Evangelio, que no procede del evangelista sino de copistas posteriores. Pero, aunque no dispusiéramos de esa conclusión y el Evangelio de Marcos terminase para nosotros en 16,8, no dejaría de ser una conclusión impresionante: en el pasmo de las mujeres se refleja el mensaje incomprensible, vigoroso y sobrecogedor: Jesús ha resucitado.

Conclusión canónica de Marcos (16,9-20).

9 Habiendo resucitado al amanecer, en el primer día de la semana, se apareció primeramente a María Magdalena, de la que había expulsado siete demonios. 10 Ella fue a anunciarlo a los que habían estado con él, que estaban sumidos en la tristeza y en el llanto. 11 Ellos, cuando oyeron decir que vivía y que lo había visto ella, se resistieron a creer.

[12] *Después de esto se manifestó, en otra figura, a dos
de ellos, que iban de camino y se dirigían a un caserío;*
[13] *entonces éstos regresaron a dar la noticia a los demás.
Pero tampoco a ellos los creyeron.*

[14] *Finalmente se manifestó a los once, mientras estaban a la mesa, y les reprendió su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber dado crédito a quienes lo habían visto resucitado.*

[15] *Luego les dijo: «Id por todo el mundo y predicad el
Evangelio a toda la creación.* [16] *El que crea y se bautice,
se salvará; pero el que se resista a creer, se condenará.*
[17] *Estas señales acompañarán a los que crean: en virtud de
mi nombre expulsarán demonios, hablarán lenguas nuevas,*
[18] *tomarán en sus manos serpientes, y, aunque beban algo mortalmente venenoso, no les hará daño, impondrán las manos a los enfermos y éstos recobrarán la salud.»*

[19] *Así pues, el Señor Jesús, después de hablarles, fue
elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios.* [20] *Ellos
luego fueron a predicar por todas partes, cooperando el Señor con ellos y confirmando su palabra con las señales que la acompañaban.*

Esta sección final, añadida en época posterior, que falta en los manuscritos más antiguos y que muchos padres de la Iglesia desconocen, resume los relatos de las apariciones que relatan los otros Evangelios, especialmente los de Lucas y Juan. El estilo aparece en parte quebrado y tampoco las ideas son profundas, aunque son interesantes para conocer el pensamiento de la comunidad posterior. Se reconocen dos secciones: la primera menciona brevemente las apariciones de Jesús a Magdalena, a los discípulos de Emaús y a los once. El acento recae ahí en la incredulidad de los discípulos a quienes el Señor reprocha el no haber dado fe a quienes le habían visto. Es una

clara amonestación a los creyentes que vendrían después para que crean a los testigos de la resurrección, aunque personalmente no hayan visto al Señor (cf. Jn 20,29).

La segunda parte recoge el discurso de misión del Señor resucitado. Con la exhortación a misionar por todo el mundo va unida la tesis de que fe y bautismo son requisitos necesarios para la salvación. Se promete además a los predicadores la facultad de hacer prodigios que deben apoyar y confirmar su predicación misionera. Finalmente, Jesús se separa de los discípulos con la ascensión al cielo —tomada del doble relato de Lucas en sus dos obras— y está sentado desde entonces a la derecha de Dios. Hacia él mira la comunidad con quien el Señor colabora en su misión sobre la tierra. Son imágenes perfectamente definidas de la primitiva Iglesia católica, empeñada en una misión universal.

La aparición del Resucitado a María Magdalena, que difícilmente encaja con el relato del hallazgo de la tumba vacía a causa de la indicación cronológica «de mañana, en el primer día de la semana», está tomada de Jn 20,11-18, sin ningún pormenor. María Magdalena viene también presentada según Lc 8,2, texto donde se dice que Jesús expulsó de ella siete demonios. Lo cual, por otra parte, no quiere indicar la condición de gran pecadora —difícilmente puede identificarse con la pecadora de Lc 7,36-50— sino más bien lo grave de una enfermedad funesta de la que Jesús la había curado. El autor sólo quiere presentársela al lector, sin que le preocupe una descripción más detallada de su persona. Por eso, no menciona tampoco sus lágrimas cuando no encontró el cadáver de Jesús; mientras presenta a los acompañantes de Jesús gimiendo y llorando como en un duelo mortuorio. No creen el mensaje de la mujer.

La palabra que hemos traducido por «aparecerse» es

distinta que la de los otros textos y expresa una visión corporal realista, al igual que toda la sección quiere presentar los hechos de una forma realista y masiva.

El episodio de Emaús, referido en Lc 24, aparece también recapitulado con parecida sobriedad. Este precioso y profundo relato está abreviado refiriendo únicamente que Jesús se apareció «con otra figura» a «dos de ellos», es decir de los acompañantes de Jesús antes mencionados y que sin duda considera como un grupo mayor cuando se dirigían al campo. Así pues, según la concepción del autor, Jesús habría adoptado de propósito la apariencia de un «forastero». Nada dice de que los ojos de los discípulos de Emaús se abriesen al partir el pan. Lo único que le importa una vez más es el hecho de que los otros discípulos no les prestaron ningún crédito.

Finalmente, el autor menciona la aparición de Jesús a los «once», con la que se refiere evidentemente al relato de Lc 24,36-43, en que también se habla de la incredulidad de los discípulos. Según la concepción de este desconocido compilador posterior, Jesús les reprocha aun ahora su incredulidad y dureza de corazón, sobre la base una vez más de que no prestaron fe alguna a quienes le habían visto resucitado. Con un propósito apenas velado quiere presentar a los lectores la necesidad de una fe bien dispuesta. Mas con ello los discípulos aparecen bajo una luz poco favorable. Esto es lo que ha movido a un copista posteroir a insertar aquí una justificación. El pequeño diálogo entre Jesús y sus discípulos, conservado en un manuscrito griego del siglo IV/V, es digno de consideración por su textura espiritual y su visión tenebrosa del mundo y del poder de Satán. He aquí el texto:

Y ellos se disculpaban y decían: Este eón de iniquidad y de incredulidad está sometido a Satán, que no permite

que lo que está bajo los espíritus inmundos comprenda la verdad y fuerza de Dios [el texto está incompleto]. *Por ello, revela ya ahora tu justicia, le decían ellos a Cristo. Y Cristo les replicó: Se ha cumplido el límite de los años para el poder de Satán. Pero se avecinan otras cosas terribles. Y por los pecadores fui yo entregado a la muerte, a fin de que se conviertan a la verdad y no pequen más, y para que hereden la gloria espiritual e imperecedera de la justicia en el cielo.*

El envío de los discípulos a predicar, que sigue después, pertenece también para Mateo (28,16-20) y para Lucas (24,47) a la aparición pascual del Resucitado. El autor de la conclusión apócrifa de Marcos le ha dado una forma especial que presenta la acción misionera universal y abarcando la creación entera. No es que se piense que los discípulos hayan de predicar también a la creación irracional, puesto que a la predicación responde en la frase inmediata la fe, que cada hombre debe prestar. Pero se subraya la penetración triunfal del Evangelio, al igual que en el himno a Cristo de 1Tim 3,16 se dice: «proclamado entre los gentiles, creído en el mundo».

Esa Iglesia está firmemente convencida de que sólo se salvará el que crea y se bautice; el que no crea está condenado en el juicio de Dios. Atención especial se pone también en los prodigios concomitantes, en que se expresaría una experiencia de la Iglesia misionera. En ella se daban fuerzas carismáticas extraordinarias; se ha observado que las curaciones y milagros mencionados aquí aparecen también en los Hechos de los Apóstoles. Pero la dureza del juicio condenatorio contra los incrédulos, entre los que no se distingue a los malintencionados de los que tienen excusa, y la insistencia en las obras milagrosas que acompañan a la misión, son rasgos condicionados a la histo-

ria, a los que no hemos de dar un valor absoluto ni para todos los tiempos.

Al final se menciona la ascensión de Jesús al cielo y su entronización a la diestra de Dios. La visión lucana del arrebato corporal de Jesús se ha impuesto, aunque sólo se tratase de una forma de representar el hecho que los otros evangelistas no conocen. Mas para la imagen del mundo, entonces imperante, no ofrecía ninguna dificultad al tiempo que permitía dar una idea a la comunidad del alejamiento de Jesús de sus discípulos y simultáneamente de su permanente proximidad. El Señor que está sentado a la derecha de Dios permanece unido sobre la tierra a su comunidad que continúa su obra y la ayuda con su cooperación; cooperación que el autor vuelve a ver sobre todo en los signos que corroboran la predicación misionera.

El ímpetu misional, que arrancó del Resucitado, aparece también claramente en otra conclusión, mucho más corta, del Evangelio de Marcos que se encuentra en cierto número de manuscritos:

Ellas refirieron brevemente a los compañeros de Pedro todo lo que se les había anunciado. Posteriormente también Jesús mismo, por medio de ellos, llevó desde el oriente al ocaso, el mensaje sagrado de la salvación eterna.

El Evangelio, que Jesús anunció durante su ministerio terrenal, sólo había de convertirse, mediante su entrega a la muerte, en la fuerza motriz y salvadora del género humano. Pero la comunidad, que después de la muerte de su Señor siente que pesa sobre sus hombros el deber de predicar el Evangelio, se sabe enviada no por sus propias fuerzas sino por la suprema autoridad del Resucitado. Es el propio Señor quien prolonga su predicación por medio de la comunidad, la cual está segura de su triunfo porque el Señor ha resucitado de entre los muertos.